ISSN 0351-0379
9 770351 037000

162'163

ГРАДАЦ

часопис
за књижевност
уметност и културу

162'163

СНОВИ

ГРАДАЦ

Часопис за књижевност, уметност и културу
Број 162–163
Година 34.
2007.

Уредник
Бранко Кукић

Редакција
Бранко Кукић, Милосав Мариновић и **Миленко Пајић**

Дизајн
Миле Грозданић

Часопис издају
Дом културе Чачак и
Уметничко друштво Градац

Штампа
Зухра, Београд
Витановачка 15

Адреса редакције и телефони
Часопис **Градац**, Дом културе,
32000 Чачак, 032/227-431, 225-070

mail: zaum@eunet.yu
www.gradac.org.yu

162 163

САДРЖАЈ

Петар Јевремовић **Сан је...** 5 ■ Кристине Валде **Сан и тумачење сна у грчко-римској антици** 6 ■ Е. Р. Додс **Узорак сна и узорак културе** 25 ■ Артемидор **Снови** 35 ■ Синесије из Кирене **Спис о сновима** 37 ■ Ендрју Холовчек **Лукреције на дверима од рога и слоноваче** 58 ■ Патриша Кокс Милер **Сањати тело: естетика аскетизма** 71 ■ Ричард Л. Кеген **Лукрецијини снови** 88 ■ Адријан Баје **Живот господина Декарта** 123 ■ Сигмунд Фројд **Метапсихолошки додатак учењу о сновима** 129 ■ Дидије Анзју **Откриће значења снова** 136 ■ Карл Густав Јунг **Анализа сна** 177 ■ Франсоаз Жуковски **Сан у литератури** 187 ■ Дерек Етриџ **Финегани се буде, или сан о тумачењу** 199 ■

Овај двоброј је приредио
Петар Јевремовић

Илустрације на корици

Прва – Хипнос, бронзана статуа, Грчка, IV век пре н. е.

Задња – Велика Сфинга у Гизи, Египат, око 2620. г. пре н. е.

Сан је...

Петар Јевремовић

Сан је универзалан феномен. Сви људи сањају. Сва је прилика, сањају и они који се (када се пробуде) не сећају сопствених снова. Да ли животиње сањају, то наравно са сигурношћу не можемо знати.

Фасцинација сном је онолико стара колико је стара и сама повест наше смртничке самосвести. Култури живљења у стању (а самим тим и у свету) будности саприпадна је (мање или више освешћена) култура сневања. Односно – култура живљења у свету снова. Штавише, наративна природа онираичке идеације догађа се управо на равни парадоксалне међуигре природе и културе. Физиологији сна аналогна је његова (макар потенцијално увек постојећа) распричаност. Преплитање тривијалног и божанског, мисливог и немисливог, творачког и баналног, речи и слике, те духа и тела, чини структуру и динамику сна тако многослојном и тако загонетном.

Сан има своје путеве и своје странпутице, своје тајне, своју егзотику и лирику. Своју страву и трагизам. Неретко су путеви сна блиски путевима лудила. Одвајкада су људи стрепели од оне ултимативности онираичког (искушења) које апсолутно измиче свакој нашој самосвесној контроли. Истовремено, путеви сна могу водити обогаћивању нашег унутрашњег живота.

Наративност сна подразумева тумачење. Смисленост онираичког никако није нешто што би нам се откривало као непосредна датост нашег искуства живљења. Напротив. Разумевати сан значи тумачити сан. Тумачити сан значи континуирано бити у (херменеутичком) дијалогу са самим сневачем. Свако је тумачење сна (као уосталом и свака сувисла интроспективност) бесконачан процес. Немогућа је дефинитивност када је у питању разумевање смисла сна. Осуђени смо на (мање или више уверљиве) апроксимације. На покушаје...

О сновима је могуће размишљати на безброј начина. Текстови који су овде сабрани, сваки на свој начин, настоје да осликају историјску димензију човековог интересовања за онирично. Далеко од тога да се читаоцу нуди некаква свеукупност, нека општа синтеза. Не. На страницама које следе присутни су само неки (истини за вољу, верујем битни, или бар илустративни) писани трагови човековог (слободно можемо рећи готово опсесивног) настојања да изађе на крај са том вечитом мистеријом онираичког.

Сан и тумачење сна у грчко-римској антици

Кристине Валде

„Мислим да је, уопштено узев, добро повремено се сетити да су људи сањали и пре него што је настала психоанализа."

С. Фројд, *Теорија и пракса тумачења снова*

Митски увод

У антици се веровало да се тумачење снова појавило још у митско прадоба. Две грчке трагедије говоре о два најважнија и конкурентска мита о томе како је настало тумачење снова: Есхилов *Прометеј* (V век пре нове ере) и Еурипидова *Ифигенија на Тауриди* (такође V век п. н. е.). Много сведочанстава нуде и митографи. Иако у антици тумачење снова заузима средишње место у животу многих људи, не постоји неки неприкосновени *protos heuretes* („први изумитељ") онеирокритике, већ се то достигнуће приписује различитим фигурама – и једном богу и једном хероју.

Пошто је тумачење снова у сивој зони између божанског и људског, у којој богови воде главну реч, онај ко ту залази, мора рачунати да ће се сукобити с господарима. Дрски преступник на крају може бити кажњен, као што видимо у миту који приповеда о Прометеју и томе како је он људима, подучавајући их вештини прорицања (мантици), а нарочито вештини тумачења снова, омогућио да утичу на божје одлуке. Отац богова Зевс га је за казну приковао за стену на Кавказу, а Херакле ослободио тек после стотину година. Радња Есхилове драме *Прометеј* се одиграва неколико векова пре ослобађања Прометеја, и Есхил ту у дугачком монологу набраја шта је све тај херој, који је донео културу, учинио за људе (436 ff; 467 ff). У Есхиловој митској теорији културе, која нас води у древно доба, у коме људи још нису били подељени на етничке групе, тумачење снова заузима истакнуто

место. Пре Прометејеве интервенције, богови су имали апсолутну предност у знању – а тиме и неограничену моћ – у односу на људе који још нису умели да разликују снове од стварности. И сáми људи су били налик на непротумачене слике снова, то јест, граница између стварности и снова била је тако танка да људи нису могли оценити да ли су и они сáми део неког сна. Есхил је тим поређењем, ни не знајући то, описао душевно стање психотичара који (више) не уме да одвоји стварност од света фантазије. У лику јунакиње Ио, којој Прометеј у драми тумачи сан – што је добар пример онога што је иначе чинио на подручју културе – гледаоцима је представљена личност која је божјом интервенцијом враћена у стање које је владало пре него што се појавио Прометеј (Walde 2001, с. 97 ff).

Тек је Прометеј људима дао способност самоспознаје и идентитет, разум и говор, као и целокупну културу, све занате и земљорадњу. Нарочито је мантичка вештина – прорицање будућности посматрањем, на пример, лета птице, затим гатање из плећке, тумачење снова – људе ослободила ропског статуса у односу на богове, статуса који су богови желели да се одржи. У Прометејевом набрајању постоји напредак од природне мантике (снови) ка мантици која је вештачки створена (посматрање жртвоване животиње), и то је знак да се гледање у будућност непрестано усавршавало у тежњи да се коначно ослободи несавршености која иначе природно прати знање. То интелектуално постигнуће је било врло тегобна еманципација јер га је у стопу пратио тежак рад који је основни услов људског преживљавања. Прометеј наглашава *tehné* (вештину, уметност) и рад. Пошто Прометеј може да пружи помоћ само у почетку, тумачење снова се мора, као интелектуални занат, подучавати и преносити с колена на колено, а човек мора и може да при том даље сâм трага.

Од када људи поседују вештину тумачења снова, богови више нису супериорни у знању. Због тога тумачи снова добијају готово статус божанства. Из претензије на то да су просвећени и успешни у томе што чине проистиче и хибрис који се везује за касније тумаче снова – од Артемидора до Фројда и других.

У свесном контрасту према Есхиловој теорији тумачења снова стоји мит о појави тумачења снова који је изложен у Еурипидовој драми *Ифигенија на Тауриди*. Ту је тумачење снова ситуирано у напето поље сукоба између мушког и женског, патријархалног и матријархалног принципа: прадавно, док су снови још припадали хтонској сфери, а не сфери богова с Олимпа, Ге/Гаја (Земља) је била и мајка снова и она која их тумачи. Пошто је Аполон убио Питона, једног Гајиног сина, она је из гнева и очаја нахушкала богове и људе једне против других, смртницима преко снова преносећи божанско знање, без ограничења, и тако људе еманциповала од божије моћи (1259ff.):

… На свет је снове,
Приказе ноћне, породила Земља;
Многим људима,
Из црнога крила земље,
Казивали су у сну
Оно што беше, што ће истом
Бити после. Земља Фебу,
Из мржње, кћери своје ради,
Част пророчку сад оте.

Као што је херој Прометеј прекорачио дозвољене границе када је људима подарио вештину тумачења снова, тако је богиња Гаја направила смутњу међу боговима када је на превратнички начин људима послала јасне снове, то јест, снове који се нису морали тумачити и који су представљали непобедиву конкуренцију „легитимним" Аполоновим пророчиштима. Аполон, који се као надлежан за прорештва, упуштао само у наговештаје, није могао да се не освети за такав губитак моћи. У борби, у којој му је помогао и отац Зевс, отео је Гаји контролу над тумачењем снова и од тада, на даље, тумачење снова ће, као и све остале врсте мантике, бити његов ресор. Зевс је прихватио да у принципу снови буду медиј за гледање у будућност и слање порука од богова, али да би власт вратио боговима, онемогућио је спознају пре тумачења; људи су поново постали зависни од Аполона и његових пророчишта – и то на много ефективнији начин него раније (1278f.):

… И ноћних снова упуте,
Прорицање из сања,
Смртницима одузе,
И част поврати
Опет Локсији,
А човеку веру у реч божју,
Насред вреве с престола што јечи.

Даља судбина Ифигеније ће бити најбољи пример за непоузданост тумачења снова: у прологу она размишља о необичној слици која јој се јавила у сну претходне ноћи. Не успева да открије истину која јој се објавила у том сну зато што је та истина нешто што је најмање вероватно (Walde, 2001, s. 157ff.). Тако је постојање сна као медија за спознавање будућности и код Есхила, као и код Еурипида, прави парадокс. Богови су људима дали средство да проричу будућност, али им онемогућавају потпуно и недвосмислено тумачење и просветљење. Тиме смртнике још више за себе везују. С тим у складу, тумачење снова може бити и покушај да се превлада људска ограниченост. Потреба за тумачењем рађа појаву посебног занимања тумача снова, људи богом инспирисаних који се у извесној мери разумеју у одгонетање слика. Тумачење снова је дакле „расветљавање" које, међутим, специјализацијом и подруштвљавањем, једним делом прелази и у сопствену супротност, на пример када тумачи снова своју професију употребља-

вају само да би из тога извукли неку личну корист. Теофраст у спису *Карактери* описује оне који су постали зависни од практичара разних мантичких вештина (*Карактери* 25).

Узгредна последица тог расветљавања јесте то да барем филозофско посматрање, махом усмерено на извор снова, одриче сваку драж и посебну вредност често бизарним сликама снова који се воде неком својом специфичном логиком. Када, на пример, Цицерон у *De divinatione* тврди да не постоји ништа толико апсурдно да се не би могло помислити у сновима, он то не каже у позитивном смислу (II 71, 146). Али, има и оних који допуштају да их очара фантастичан свет снова и који у њему виде добродошло ноћно проширење искустава која се добијају у будном стању. Да поменемо два нарочито прегнантна сведочанства: Синесије (370–413) препоручује да се воде ноћници (по аналогији с дневницима), који би могли послужити као збирка материјала за књижевна дела (*Peri enhypnion*) – у случају да се не жели само једноставно уживати у апсурдним причама које човек ненамерно сâм ствара. Синесијева процена да су доживљаји за време сањања и средство природне мантике, али и неисцрпно врело за стварање фантастичних слика, које нам омогућава да се приближимо боговима, представља синтезу мантичке теорије и једне готово модерне теорије стваралаштва, која сновима даје кључну улогу у људском мишљењу и осећању.

Полазиште – дефиниција: „Шта је сан? Шта је тумачење снова?“

Сањање је константа *conditio humana*, и оно је психофизиолошки, за људе специфични, феномен који се не мора тумачити на само један начин.

У дефиницији „сна“ ослањам се на рад две циришке истраживачице снова, Штрахову и Мајерову (1992, s. 11), које тај феномен захватају довољно широко да су кадре да га прогласе наткултурним. Њихова дефиниција допушта да се направи оштра разлика између снова, с једне, и феномена, то јест стања као што су визије, халуцинације, пијанство, екстаза – стања која у извесној мери могу имати и ониричке (дакле, сановне) квалитете, с друге стране. Она, уз то, обезбеђује да под сном заиста разумемо исто оно што су разумели и људи у доба антике: сан је доживљај за време спавања. Снови имају разне карактеристике које се могу установити и пребројати, а по којима се он разликује од будног стања. Несумњиво је само то да снови спадају у стање свести које се назива спавањем, док сáма садржина, као и особине снова (рецимо њихова бизарност, или губитак осећања за време) могу да се јаве и независно од сањања, тј. за време дневног сањарења или у халуцинацијама. Исто тако, постоје и снови који „не показују особине сна, оне особине које се од снова обично очекују“ (s. 11).

Предност ове дефиниције је у томе што сан не своди на везу с особинама иначе везаним за снове, већ допушта да се сан приближи мислима и начинима мишљења за време будног стања. То је нарочито корисно у погледу античког дискурса тумачења снова. Сан и свет мисли у будном стању се на много тачака додирују.

Додуше, још у доба антике је откривено да и животиње сањају – барем посматрано с чисто физиолошког становишта (рецимо, Плиније, *Naturalis, Historia,* X 209ff; IX 18f; 41; Лукреције, *De rerum natura* IV 984 ff). Ипак, и тада су се снови, и тумачење снова, два лица феномена сна, сматрали изворно људским. Зато се са чуђењем, чак и згражавањем, гледало на то да неко не сања – као, рецимо, цар Нерон (Sueton, *Nero* 46), или пак митски Атлантиђани (Plinus Maior, *Naturalis Historia* V 8,44f.).

Упркос свим разликама између античке и модерне културе не треба поћи од претпоставке да су људи у антици суштински различито сањали у односу на модерне, без обзира што, наравно, постоје епохи примерене варијације у различитим елементима сна. Стварне разлике би могле постојати у секундарној преради сна, коју врше сами културно условљени стереотипи приповедања, и у самом циљу тумачења. Праксе тумачења које су изникле из античког схватања сна веома су сложене мисаоне творевине, којима се не може прилепити етикета ирационалности.

Тумачење снова у антици – тумачење снова у модерни

У грчко-римској антици снови и тумачење снова су били чврсто усађени у човекову свест. Модерном човеку, којем чак и Фројдово епохално дело *Тумачење снова*, делује застарело, и који више вере полаже у спознаје експерименталног проучавања снова, то интензивно бављење сновима и њиховим значењима може деловати прилично наивно, ако не чак и неозбиљно. А ипак, свако ко сања, жели да зна имају ли снови неко значење.

У спису *Тумачење снова*, Фројд је изумео инструмент помоћу којег је могуће доказати да несвесни део човека има своје тежње, и стога се сматра да су у тој књизи постављени методолошки темељи психоанализе. За разлику од оновремене науке која је истицала бесмисленост снова, иницираних различитим телесним надражајима или сећањима на протекли дан, Фројд је постулирао могућност тумачења снова. Провокативно се осврћући на „народне“ методе тумачења снова, у које убраја и сложене античке вештине тумачења, он се представља као истраживач који отвара нове путеве и који је коначно, после хиљадугодишњих напора у том правцу, решио загонетку снова. Управо због таквог научничког држања могао је да резултате античких „претходника“ означи као „преднаучне“.

С обзиром колико је времена прошло од објављивања књиге *Тумачење снова*, то епохално дело може се посматрати и као историјско сведочанство о истраживању снова. Али, ми ћемо, упркос великим хеуристичким потенцијалима те књиге, довести у питање Фројдове поставке, без обзира што емпиријска запажања изнета у шестом поглављу и даље остају на снази. Није реч о принципијелној критици Фројда – иако нема сумње да ограничена примена тумачења снова у психоаналитичкој пракси допушта да се постави питање како би требало вредновати снове који нису у вези с том праксом. Да ли и њих треба тумачити, имају ли и они неку вредност? Како дефинисати однос фројдовског тумачења снова (и психоанализе) према експерименталном истраживању снова у оквиру природних наука?

У најновијим истраживањима снова све се јасније уочава да поједине школе (Фројд, Јунг, Медард Бос, експериментално истраживање снова, и друге) дају значајан допринос разумевању снова и њиховог значења, али да ипак увек обрађују само неке аспекте тог феномена и потом их проглашавају за искључиве носиоце значења (Ведфелт, 1999). Том претензијом на апсолутност они производе и слепе мрље сазнања. Јунг и Фројд заправо нису имали исти циљ када су тумачили снове, и утолико су нека разграничавања те две школе бесмислена. Али, без обзира на то, иако психотерапеутске праксе различитих група нису у великом складу с теоријом, оне су зато међусобно веома сличне.

Експериментално истраживање снова у оквиру природних наука – какво се, рецимо, врши у Институту Сигмунд Фројд у Франкфурту, или на Универзитету у Цириху – пружа једну сасвим другачију слику (РЕМ фаза, однос снова и дугорочног памћења, обрада знања, итд.). Али, ни тај

методски приступ не успева да у потпуности захвати феномен сна. Отворено остаје, на пример, питање како ситуирати снове у *conditio humana*, или, једноставно формулисано, шта пробуђени сневач чини са својим сном? Инге Штраух (на пример, 1992), која се бави проучавањем снова, доследно повезује природно-научно истраживање са интензивним пропитивањем испитаника (пошто доживљај сна и присећање нису исто, и снови могу на различите начине да утичу на пробуђеног сневача).

За обухватније разумевање феномена сна, у који спада и дискурс *тумачења*, нужан је, дакле, еклектицизам, а уз то свакако и здрав људски разум, који сан смешта у контекст властитог живота. Још је антички истраживач снова Синесије (*Peri enhypnion* 2) тврдио да је најбољи тумач сна увек сâм сневач.

Снови, тумачење снова и култура

Већ хетерогеност разумевања снова у XX веку показује да свака култура и свака епоха саме дефинишу однос према сновима и да је то нешто што се не може пренети на друга времена и друге културе. Култура одређује *однос* према сновима и сањању. Утолико начин на који се одређена епоха, или одређена култура, односе према феномену сна, то јест коју му позицију додељује, омогућава да се изведу значајни закључци о самој тој култури. Управо када је реч о универзалном и многоструком феномену попут сна, феномену који познају сви људи и све културе, корисно је бавити се начином на који га разумеју друге културе и епохе, пошто довољно непристрасан поглед на слику другог омогућава увид у обележја и карактеристике нашег властитог начина односења према сновима. Стога можемо много научити посматрајући грчко-римску антику која је, неспорно, један од најважнијих корена наше модерне западне цивилизације, и такорећи нама најближи странац. Без обзира што културни контекст данас више није тако чврст као у време Фројда који је, захваљујући хуманистичком образовању, своје мисли формулисао увек имајући у виду антику, тако да је чак и властиту методу тумачења снова такорећи надовезао на античку ризницу знања.

Пошто је реч о страној култури која се не може разумети директно и непосредно, за правилно разумевање античког гледања на снове и тумачење снова од највећег значаја је суздржаност. Неугодност коју бављење том културом изазива може да постане почетна тачка једног дубљег разумевања.

Скицирајући античке дискурсе о тумачењу и употреби снова желела сам да допринесем буђењу свести о проблематици онога што нам је далеко у античким представама, али да истовремено некако те представе учиним мање страним. То није могуће постићи погрешном модернизацијом која у оном древном увек види само претходне стадијуме властитог мишљења, или чак тврди да оно што је древно увек антиципира, или у себи већ садржи оно модерно. Сањање је универзални феномен, заједнички човеку и вишим сисарима, и стога има неке опште карактеристике због којих смо склони да пренаглимо и одмах уочимо само сличности (или можда чак само привидне сличности).

Чини се, заправо, да су се у грчко-римској антици људи према феномену сна односили на начин који нема много везе са модерним (природно)научним разумевањем снова и да античка схватања настављају да живе у „народним", или чак „езотерички" означеним дискурсима. Оваква процена, међутим, почива на нерефлектованим предрасудама, додатно ојачаним тиме што и модерно тумачење снова навлачи *одијум* спекулативног.

Стављајући на прво место ум, рационалност и контролу над реалношћу, западна култура је, на крају крајева, снове претворила у антифеномен и утврдила да нема никаквог оправдања за тумачење снова. Али и даље стоје многа питања која су се у антици упућивала сновима. Научничка егзактност не може снове учинити мање фасцинантним за појединца.

Не може се говорити о ирационалним и рационалном приступу када је реч о сновима и њиховом тумачењу. Тај феномен измиче свакој тако једноставној класификацији. Аналогни случај је дебата о магији која је, тек након што су освешћене све предрасуде, продрла до дубљег разумевања тог феномена. Вероватно је модерном човеку тешко да призна како чисти ум не може све да објасни.

Хетерогеним античким дискурсима тумачења снова и феномену сна може се правилно и обухватно прићи, на начин примерен датом добу, тек када се апстрахују предрасуде које коче спознају. Тек тада је могуће свежи, мање предрасудама ограничен поглед окренути ка модерним дискурсима тумачења снова – у које, никако на последњем месту, спада и индивидуално искуство сањања – и њему дати неки допринос.

Антички дискурс снова: извори и сведочанства

Одважност да се реконструише античко разумевање снова води ка немалим тешкоћама и противречностима.

Снови и тумачење снова у антици играју велику, мада не увек и средишну улогу у различитим областима: филозофији, религији, магији, медицини, свакодневном животу. Затим, ту је и – за да-нашње уши веома сумњив – дискурс про- фесионалног секуларног тумачења снова, који за циљ има да се истражи будућност.

У следећој табели* су означена најважнија подручја, при чему нека сведочанства не могу да се припишу само једном подручју.

*Табела на страни 12.

Мноштво сведочанстава говори да се много зна о античком дискурсу снова и тумачења снова.

Нису сва подручја довољно добро и једнообразно документована да би допустила извођење прецизног и информативног суда. На пример, ретки су аутентични извештаји о сновима. Треба водити рачуна и о томе да се сва наведена подручја не баве истим аспектом феномена сна (као пример могу послужити тумачење снова и филозофија) и да се стога у њима не износе аргументи који се могу међусобно супротставити.

Снови и тумачење снова ван експлицитног дискурса тумачења снова

Иако је у средишту ове студије антички дискурс тумачења, дискурс који се примењивао на спонтане (дакле, саме од себе настале, ноћне) снове, бацићемо кратак поглед на једно занемарено подручје – на песништво. Тек када се у обзир узме и песништво, назиру се контуре културног простора у којем је била могућа антици својствена плуралност начина гледања на снове.

Дискурс о сновима и тумачењу снова на нама разумљив начин први пут се јавља у песништву. Већ у најстаријим сачуваним делима грчке књижевности, хомерским еповима, помиње се много различитих снова, што нам омогућава да закључимо, уколико се као мерило узме разумевање могућих реципијената тих дела, како је постојало културно поље које је, заправо, дало подстрека да се тако о сновима говори. Од тог времена песници се без прекида баве сновима. Не би било погрешно чак тврдити да постоји непрекинута линија која се протеже од тада па све до данашњих дана. За ту сталну виталност, никада кодификовану или окамењену, треба захвалити, како ми се чини, самом феномену који је представљен у књижевној апстракцији (а не

Сан и будућност	Сан и тело			Емпирија и антропологија	Сан као медиј (намерно изазван)	
Тумачење снова	*Религија: Обредно спавање у храму*	*Медицина*	*Филозофија*	*Књижевност и уметност*	*Религија*	*Магија*
а) Онеирокритика – богата литература још од V века пре нове ере. Фрагменти сакупљени код Del Corno, 1969. – Једини у целини сачувани приручник за тумачење снова: Артемидор из Далдиса, *Онеирокритика* (II век) б) Филозофија – стоа (*peri pronoias* литература од доба Хрисипа; Посеидоније, *Peri mantikes*; Цицерон, *De divinatione; Somnium Scipionis* (I век пре нове ере) (са коментарима Макробија) – неоплатонизам (Плотин, Јамблих) – патристика (на пример, Синесије, *Peri enhypnion*, IV–V век)	– Записи о оздрављењу (*lamata*) из храмова у којима се обредно ноћивало (Епидаурус, Трика, итд.) – Појединачне епизоде из литературе о чудотворним излечењима, рецимо код Елијана, *Varia Historia* (II-III век) – Елије Аристид, *Hieroi Logoi* („Свети говори") (II век)	Поред спорадичних напомена у различитим медицинским књигама: – Псеудо-Хипократ (анонимус), *Peri enhy-pnion* (= *Peri diaites*, књига IV) (око 400. године пре нове ере) – Гален, *О дијагнози на основу снова* (II век)	Пресократовци (само појединачни искази, које је тешко растумачити, на пример код Хераклита, Питагоре, Ксенофана, Парменида, Анаксагоре, Демокрита) – Сократ, Платон и Академија (нарочито Платонов дијалог *Гозба*, затим *Тимај* 45 д-е, *Држава*, књига IX) – Аристотел и перипатетичари: Аристотел, *Peri enhypnion, Peri tes kat'hypnon mantikes, Peri hypnion* – Епикур и епикурејци: Лукреције, *De rerum natura* (I век пре нове ере) упор. ову табелу под *Тумачење снова*, б)	а) Песништво Епови: Хомер, Хесиод, Аполоније с Родоса, Еније, Вергилије, Лукијан, све до касноантичког доба Драма: Есхил, Софокле, Еурипид, Аристофан, Менандар, Плаут, Теренције, Сенека и Псеудо-Сенека Лирика: Стесиохор, Пиндар, Сапфо, Проперције, Тибул, Овидије Проза Историографија, роман: Херодот, Ксенофонт, Плутарх, Ливије, Харитон, Хелиодор, Апулеј б) митске теорије о настанку снова: Есхил, *Оковани Прометеј*; Еурипид, *Ифигенија на Тауриди*; митолошки приручници ц) слике	Божанства своју вољу објављују кроз снове које шаљу	Подстицање снова с различитим циљевима
Тумачење снова			**Онеирологија**	**Тумачење снова и онеирологија**		
Здрав разум и индивидуална пракса тумачења снова						

Табела на основу J. Latacz, *Erschließung der Antike, Kleine Schriften zur Literatur der Griechen und Römer,* прир. Ф. Граф (*et al.*) Stuttgart/Leipzig 1994.

Хомеру, или пак неким другим, нелитерарним дискурсима снова).

Обличја у ноћи, о којима говоре снevaчи у античком песништву – Агамемнон, Ахил, Клитемнестра, Ифигенија, Медеја, Енеј, Дидона, Помпеј и како год се звали – јесу, с обзиром да су „јавни" снови, део нашег колективног културног памћења, и као такви, много јаче од било каквог научног трактата, подстичу на покушај да се снови разумеју. Сваки песник је на свој јединствени начин наглашавао овај или онај аспект. Говорећи о одређеним функцијама снова, и начинима да се они употребе, песници јасније приказују неке особине спонтаних (ноћних) снова и тиме, заправо, нуде властито тумачење тог феномена. Они су независни у свом третирању снова, и стога се њихов допринос не сме схватити као успех у стицању нових знања или у инструментализацији – било да је реч о неком, није битно којем, виду онеирокритике, или медицинском и филозофском дискурсу. Чак и када се снови користе као медиј за гледање у будућност, само је привид да ту долази до преклапања с инструментализацијом сна која се врши у професионалном тумачењу сна; осим тога, прорицање функционализује само једно од безграничног мноштва значења који се због песничког представљања многоструко функционализују.

Поред детаљног описа емипирије феномена сна (бизарност слика, прелазак из стања буђења у стање сна и поновног буђења, итд.), снови у песништу грчко-римске антике посебно су важни и због премеравања и оцењивања односа сна и сневача. Песници који на тој теми раде такорећи кумулативно, и при том нису упућени на ванпесничке изворе (иако су се неки од њих ипак на њих обазирали), продиру у тој теми у нове димензије разумевања које могу бити значајне и за модерно истраживање снова: у песништву сваки сан има нарочито место у животу, као и душевном животу јунака који сања, и тај јунак је прецизно окарактерисан кроз сан и суочавање с могућом поруком коју тај сан носи. Али сан, као и прича о сневачу, када изађе из приватне сфере, може да на непредвидив начин утиче на социјално ткање будног света, чак и да се окрене против самог сневача. За то је пример Клитемнестрин сан у Есхиловој драми *Прибеглице* (Walde, 2001, s, 112 ff): њен сан је, за њеног сина, који о сну сазнаје из треће руке, коначна потврда да треба да убије мајку.

Препричавање снова (без обзира ко то ради, приповедач или неки јунак драме) у античком песништву увек води до неке врсте ситуационе херменеутике: и ликови који учествују у радњи, као и реципијенти уметничког дела, покушавају да протумаче сан и контекст у ком се он јавио. Контекст је при том референца за тумачење сна, а у узвратном процесу, сан је референца за тумачење уметничког дела. Сан увек нешто доприноси радњи, формира је и обликује. Сан може *in nuce* да садржи читаво уметничко дело, или пак интерпретацију која је пласирана у уметничком делу. У античком песништву сан је постављен као уметничко дело у уметничком делу, као текст у тексту, и стога као еквивалент „књижевности" и „фикцији". Тумачење снова је тако основни модел за контекстуалну интерпретацију текста, те га увек треба разумети као рефлексију песничког медија: процес читања и разумевања књижевног текста постаје видљив у суочавању са сном. А то се може догодити само ако су писац и примаоци у то време имали изоштрену свест за те начине функционализовања књижевности као сна (о читавом том склопу, упор. Walde, 2001).

Антички дискурс тумачења снова: карактеристике и прелиминарни општи преглед

Судећи према данас доступним сведочанствима, у антици су људи имали зрео

и озбиљан однос према сновима. Тада је бављење сновима заузимало доминантну позицију и, у поређењу с тим, наш савремени говор о сновима, који је продро у нека подручја (терапија, езотерика, природне науке, и тако даље), делује готово као маргинализација.

У већини дискурса снови нису схваћени као растакање стварности или њен одраз, већ као интегришући и интегрисани део живота – што они заправо и јесу. Сан је, као што је још Хераклит приметио, стање одвојености од друштва, и од потчињавања (D.–K. B 89), али га тумачења у античкој култури поново везују за друштво. То значи да су та тумачења уклањала тамну страну снова и помагала људима да прераде и савладају упечатљиве и узнемирујуће снове. Снови, дакле, појединцу предочавају ону другу страну важећег моралног поретка у будном свету, поретка с којим он стоји у односима узајамног ограничавања и структурисања.

То је најизраженија карактеристика античког разумевања снова, онако како је то разумевање изражено у различитим дискурсима о сновима и тумачењу снова, какви постоје у оквиру религије, медицине, књижевности, филозофије и секуларног тумачења снова; изузетак су само нама тешко разумљива народна схватања која су, без сумње, под еклектичким утицајем поменутих подручја.

У свести античког човека различите области нису образовале вредносну хијерархију, што значи да ми те области морамо посматрати у контексту у којем се јављају и водити рачуна о томе да су постојале истовремено, једне поред других. Модерни посматрач ће по правилу фаворизовати рационалистичко становиште (то јест, филозофију). Тиме ће и промашити суштину античког разумевања снова. Ближе посматрање ће открити да мноштво приступа постоји и у модерном изучавању снова.

Ниско вредновање тумачења снова у филозофији, какво налазимо, рецимо, у Платоновој критици мантике или у епикурејској материјалистичкој слици света, не може се уопштити, а разлог за то – и то не неважан разлог – лежи у чињеници да су друге филозофске школе, чак и медицина, у принципу полазиле од претпоставке да снови могу имати неко значење. Мантика (а тиме и тумачење снова) за стоике је средство да се истражи *sympatheia*, повезаност свих ствари у космосу. Хрисипова опсесија тумачењем снова, чему је посветио многа дела, што је значило да је сакупљао и снове и податке о томе да ли су се снови испунили, било је већ опште место грчко-римске антике. Епикурејци су били екстреман пол у схватању снова: њихова материјалистичка слика света заснована је на тврдњи да је свет производ случајности и због тога су сваки облик мантике одбацивали као сујеверје (Walde, *Lukrez* [2001]). Они су објашњење за појаву снова тражили у учењу о атомима из којих је сачињен видљиви свет, и чак су видели блиску повезаност између телесних надражаја, психичких стања и снова, али нису та сазнања развили на начин модерне психологије. За њих је тема „сан" разрешена објашњењем откуд снови, објашњењем које не допушта да се снови користе као медиј за мантику.

Сви аргументи за и против тумачења снова могу се наћи – додуше са становишта одбијања – у трактату *De divinatione* Римљанина Цицерона (први век пре нове ере), који у првој књизи свом брату Квинтију излаже стоичко учење, док у другој излаже како сам не верује у мантику.

Ова претпоставка, наиме, да снови могу да имају значење, водила је једноставном разликовању на снове који имају значење и оне који га немају, јер нико од поменутих није полазио од тога да има само оних снова који имају значење. Та дихотомија, наиме, снови са значењем и они без значења, основа је за једну праву, делом веома изнијансирану типологију

снова која се различито дефинише у различитим дискурсима о употреби снова.

Сви важни дискурси тумачења, медицина и професионално тумачење снова, оперишу типологијама чији се критеријуми делом укрштају. У основи тих типологија је углавном оно за шта се претпоставља да изазива снове, и ту се може радити о различитим стварима: афектима, телесним надржајима, жељама, сећањима на протекли дан, утицају богова. Ни сви заговорници тумачења снова нису се држали само једног могућег схватања снова (тј., одговора на питање да ли су снови ствар психологије или физиологије), нити су веровали да један појединачни сан може имати само једно значење. Дискурси тумачења нису оперисали неком чврстом претпоставком шта би неки сан требало да значи, већ је могло бити отворено више опција: када је реч о суштини снова, нема никакве извесности. Из појединачних запажања настала је класификација, која је плод вишевековног бављења сновима, и потом се преточила у типологију како онога што може изазвати сан, тако и – уско с тим повезаних – значења снова, или чак и у типологију самих снова. Из те изразите карактеристике античког разумевања снова произашла је нека врста поделе посла у стварима тумачења снова, као што нам то показују текстови лекара Галена и тумача снова Артемидора.

Размишљања која су довела до ове класификације – размишљања која би модерном човеку можда могла изгледати апсурдно – претпостављају чување *сећања* на снове и испуњавање снова, затим систематско и енциклопедијско сакупљање (усмено?, каталошко?), као и интерес за размену и даље преношење, то јест категоризовање различитих становишта која су проистекла из емпиријског посматрања феномена сна. Мерено према могућностима тог доба, реч је о једном потпуно научном подухвату.

Као циљ тумачења и референтни оквир античке употребе снова и античког дискурса тумачења снова, кристалишу се два подручја: снови и тело с једне, и снови и будућност, с друге стране.

Снови и тело

У дискурсу снова у време грчко-римске антике стално налазимо блиску повезаност снова са стањем тела, било оно здраво или болесно. Пошто су, као што се и емпиријски може показати, негде између душе и тела, снови су нарочито погодни да буду медиј за односе различитих ентитета (тела, душе, богова, подземног света). Различите видове повезаности тих ентитета можемо уочити у Аристотеловој филозофији, као и у филозофији епикурејаца – они су порекло сна видели у импулсима телесне и душевне активности, при том не тражећи неки начин на који би се снови могли искористити. Ту је, затим, и световна медицина која у постављању дијагнозе посеже и за пацијентовим препричавањем снова (које је и са́мо облик тумачења), не искључујући и друге начине да се снови употребе.

Обредно спавање у култу Асклепија, или неког другог божанства, није начин да се снови искористе у циљу стицања нових знања о сањању, већ је поступак психохигијене. Није реч о тумачењу снова, односно техници тумачења као што је професионално тумачење снова, већ о интегративном увлачењу свих видова феномена сна у процес побољшања телесног стања. То подразумева и да је ситуација спавања под контролисаним условима. Утолико није погрешно говорити о институционализованом сну – уколико се у томе не уочава противречност према тешко објашњивом феномену сна.

Сан и мантика

Према поменутим митским теоријама о настанку мантике, тумачење снова, као

део мантике, има велики спознајнотеоријски значај: *мантике*, етимолошки повезана с *manthano* (искусити, схватити), представља вештину и наук читања знакова, за коју је Гинзбург (Ginzburg, 1979) рекао да је научна парадигма коју је тешко дефинисати. Научни и објашњавалачки приступ модерне семиотике заправо је, у одређеном смислу, приступ античке мантике (Hogrebe, 1992); то би требало још детаљније испитати.

Мантика је наука која има практичну примену – циљ јој је сазнавање будућности – и која човеку омогућава да поглед баци и с ону страну видљивог света, да открије на који начин функционише космос. Пошто је то ипак некакав начин да се дође до знања, мантика је наступила као алтернатива филозофији, те је био неизбежан сукоб између филозофских школа с једне стране, и мантике, која је била дубоко укорењене у мишљење античког човека, с друге. Интелектуалци су у овом питању заузимали противречан став – тако, на пример, Платон оштро критикује мантику, али Сократ, у дијалогу *Федон*, ипак сања сан који најављује будућност. Двосмислено је држање чак и Аристотела, првог филозофа који је посебно истраживање посветио сновима и за феномен сна понудио обухватно биологистичко објашњење: иако је открио мноштво телесних узрока снова, није желео да искључи могућност да се у сновима може појавити нешто што је детерминанта будућности.

Платон је знање до кога се долази посредством мантике сматрао нижом врстом знања пошто пут до њега води преко интуиције, а не систематског мишљења. Мантичар, дакле, а онда и тумач снова, по рангу су испод филозофа. Пошто је могуће злоупотребити мантику, а онда и тумачење снова, Платон те вештине забрањује у својој идеалној држави. Та забрана је имала тешке последице јер је мантика тиме етикетирана као опасан противник рационализма.

Такве примедбе се чују и данас. Они који презиру тумачење снова требало би да знају да је предрасуде према сновима, и тумачењу снова, које они износе, пре њих изнео још Платон. Уз то, треба узети у обзир да је бављење сновима – тумачење снова и критика тумачења снова – настало у једном заокруженом и целовитом културном контексту. Рецимо, код Артемидора, који данас спада у секундарне изворе, критичка страна је пренаглашена. Ми, као модерни и просвећени људи, одмах смо склони да се ставимо на страну скептика, али такво груписање је непотребно, чак и независно од тога што оно искривљује поглед на важне разлике у перспективи. За разлику од наводно сличних феномена новог доба, током читаве грчко-римске антике, чак и у вишим слојевима (изузев код групе слободних мислилаца, или пак оних који за то нису нимало марили) сасвим је обична ствар било мантичко тумачење снова, које претпоставља да снови имају божански и натприродни извор. У антици су се тумачењем снова бавили припадници свих друштвених слојева, било је ту тумачења снова на ниском нивоу, за кућну употребу, затим путујућих тумача снова и истраживача, као и тумача снова који су користили научне методе – такав је био, на пример, Артемидор – али је постојала и филозофска онеирологија (термин је сковао Дел Корно /Del Corno/ да би обележио учење о сновима и њиховом пореклу).

Могуће је разликовати два велика подручја тумачења – онеирокритику и повезаност снова са телом – али то не значи да се та подручја уопште не преклапају. Постоји *tertium comparationis*, наиме, и једно и друго говоре о појачаној бризи човека за самог себе, као и о томе да су у све то снажно укључени психички процеси. Тумачење снова може да буде и почетна тачка необичног подстицаја на индивидуализацију, као што је то говори живот ретора Елија Аристида. Ако се поближе погледа, чак и Артемидорово тумачење

снова, усмерено на испитивање ближе и даље будућности, делује као изнијансирана психохигијенска пракса која човека приморава да пажњу усмери ка самом себи, свом телу, осећањима и свом месту у свету.

Снови и тумачење снова у обредном спавању у храму

Обредно спавање у светилишту неког бога или хероја почива на представи да богови људима шаљу снове, а да су нека одређена места, неки тренуци и неки начини понашања нарочито погодни да би се ти снови примили. Када неко има проблем који захтева божанску интервенцију, он одлази у чувено светилиште одговарајућег божанства како би с њим успоставио директан контакт. У паганској антици храм није само место за окупљање, већ је и место на коме је божје деловање нарочито изражено зато што је било и место које је нека врста резервног пребивалишта Бога.

У обредном спавању у храму примање божанске поруке у сну је везано за одређено место и тиме јасно одвојено од ноћних снова који се јављају спонтано и нису повезани с неким конкретним проблемом. У том религијском контексту феномен сна је високо вреднован као медиј, као простор посредовања у којем богови и људи могу директно комуницирати. Иако се на основу стандардизоване процедуре обредног спавања у храму може нешто, макар имплицитно, сазнати о томе како су ти снови настали, то није контекст у којем сан постаје у већој мери експлицитни предмет истраживања.

У принципу, од најразличитих богова или хероја се могу добити обавештења о прошлим или будућим догађајима. По пракси обредног спавања посебно су чувена светилишта полубога Трофонија (на пример оно у Лебадеји у Боетији) и египатског бога Сараписа. Међутим, током

векова је Асклепије (латински – Aesculapius) постао специјални бог-заштитиник у свим питањима која се тичу здравља. Као и његов отац Аполон, који је истовремено заштитник и мантике, Асклепије је, као бог куге и заштитник од болести (Aleksikakos), амбивалентни бог, онај који може и да пошаље болести и да лечи.

У почетку је Асклепије, као херој, у божјој хијерархији заузимао веома ниску позицију. Његову мајку Корониду, смртницу, убио је љубавник Аполон у нападу (безразложне) љубоморе. Када је схватио да је погрешио, из њеног тела је извадио њихово заједничко дете, Асклепија, и дао га кентауру Хирону да га одгоји. Од Хирона је Асклепије научио вештину лечења коју је касније пренео људима. Потом је радио као лекар у Трики и Епидаурусу, све док га Зевс није убио муњом зато што је враћајући мртве у живот далеко прекорачио своје компетенције. У парадоксалном преокрету, он је, захваљујући тој казни, којом је усмрћен само смртни део њега, постао потпуни бог којем су касније подизани олтари и храмови.

Асклепије представља, такорећи, божанску праслику лекара који истовремено и истражује и лечи. Утолико није чудно што је широм света постао познат као заштитник медицине и што је све до данас Асклепијев штап њен заштитни знак.

У антици позивање на Асклепија није било у противречности са научношћу медицине – барем како можемо разумети на основу предања које наводи Јамблих, новоплатонски филозоф из IV века нове ере (*De Mysteriis* III 3), предања које каже да извор лекарске вештине лежи у светим сновима за време обредног спавања у храму: „световни“ лекари су признавали да постоје болести за чије лечење њихова вештина није довољна и због тога су, парадоксално, престајали да лече тешка обољења тврдећи да у таквим случајевима може помоћи једино чудесно излечење. Такве тешке пацијенте они су „упућивали“ у Асклепијеве храмове, и вра-

ћали им се тек касније, уколико је у међувремену дошло до неког побољшања, или уколико се сам болесник врати тражећи неки одређени вид лечења. Али, болесници нису ишли у храмове само на иницијативу лекара, већ и када би сумњали у школску медицину, када напросто нису имали новца за конвенционално лечење, или када би им сâм Асклепије у сну поручио да посете светилиште.

Бројна сведочанства о обредном спавању у светилиштима не наводе на закључак да су претежно припадници необразованих слојева тражили заштиту у божјем окриљу. Штавише, обавезно жртвовање мањих домаћих животиња, рецимо кокошке, коју је Сократ обећао Асклепију у тренутку смрти (Платон, *Федон*, 118), указују на то да је култ Асклепија био демократски и да су људи из свих слојева били отворени за комуникацију са божанством. За разлику од других божанстава, Асклепије, који се ноћу појављивао у својим светилиштима, очигледно је увек био спреман да помогне, и без много мољакања: било да је болесник дошао у храм зато што му је бог директно то наложио, или га је нешто друго на то навело, његова ће молба бити узета озбиљно, без обзира ком слоју припада. Један запис из II века (IG II 2, Nr. 4514, Атина) јасно говори о том поверењу:

„За ово те молим, Диофанте (Асклепијев надимак, *прим. К. В.*): моју тешку костобољу излечи, ти срећни, моћни, коме хитам. Ниједан човек на земљи не може ме решити болова. То можеш само ти, срећни боже, само ти имаш ту моћ. Тебе су најмоћнији богови смртницима дали као највећи поклон, ти саосећаш и ослобађаш бола."

Да не буде неспоразума: иако се у Асклепијевим храмовима могло оздравити, и у њима се ради излечења могло неко време боравити, ти храмови нису били нека врста болнице. Таква врста институције у паганско доба није постојала, ни невезано за култ Асклепија. Једна кратка примедба у Паусанијином путопису из II века (II 27, 6, упор. *Iamata* I, 1 и 2) може нам дочарати какве су се страшне ствари одигравале у околини Асклепијевих храмова зато што није било дозвољено у храму се порађати или умирати:

Људи који су боравили у храму у Епидаурусу били су у веома јадном стању јер њихове жене нису имале ни крова под којим би се могле породити, а и болесници су смрт морали чекати под ведрим небом. Антонијус (један римски сенатор) је мало то побољшао када је подигао једну зграду. У њој је сада људима дозвољено да умиру, а женама да се порађају, и да при том не крше верске законе.

И поред тога што су се понекад чули овако нескладни тонови, све до дубоко у хришћанску еру, Асклепијеви храмови су били омиљени и било их је посвуда, да би их потом, барем у функционалном смислу, заменили култови неких светаца (пре свих, светаца-заштитника лекара, Козме и Дамјана). Чак је и хришћанско обредно спавање, у којем је, за разлику од култа Асклепија, било и буђења мртвих, у почетку било под строгим институционалним надзором зато да би се спречила евентуална злоупотреба те праксе за сврхе магије и призивања демона (Deubner, 1900 i 1907; Hamilton, 1906).

У римском царству је било више од четири стотине Асклепијевих светилишта. Поред ископина храмова и понеких књижевних обрада (као што је, вероватно не баш репрезентативан, *Hieroi Logoi* Елија Аристида), као и материјала који су највећим делом лако доступни захваљујући збирци коју су направили Ема и Лудвиг Еделштајн (Emma & Ludwig Edelstein) (1945), о обредном спавању у Асклепијевим храмовима сведоче записи и дарови боговима. Излечени је имао обавезу да у знак захвалности, а не као средство да бога умилостиви, остави или поклон или запис на таблици. У записима се описују болести и чудотворна излечења. На таблицама су по правилу представљени излечени део тела, и то је обичај који је наставио да живи у традицији светилишта које су циљ хришћанских ходочашћа.

Према античким изворима, Асклепијеви храмови су се налазили на узвисинама, где је било свежег ваздуха, или у близини светих извора, који су играли посебну улогу у „божанским" курама које су биле прописиване. Али, има и светилишта код којих се (више) не могу уочити предности места на којима се налазе, на пример, има разлога за сумњу да је Асклепијев храм на острву у реци Тибар у Риму смештен на позицију која је нарочито здрава. Заједничко свим тим светилиштима је да се налазе ван насељених подручја, на „отвореном" (Graf, 1990). Утолико се чудотворна излечења не могу везивати искључиво за неке особености места на којем је храм.

Најпознатији Асклепијев храм у античком свету био је Епидаурус у Грчкој. Тамошњи свештеници су веровали да имају неку врсту ауторских права у односу на све касније изграђене храмове, те су чак и сами накнадно градили још неке храмове (на пример, онај у Риму, на острву у Тибру, године 291. пре нове ере; упор. Ливије X 47,6ff; Овидије, *Мет.* XV 622–744), иако је, према античким изворима, најстарији храм заправо био у Трики у Тесалији. Остали значајни храмови су били у Кларосу, Атини, Пергамону, Смирни, Сикиону, Лебени, Балаграји (Кирена), Амфиараосу и на Косу. Са Коса је и први лекар у антици, Хипократ, који је тамо основао и световну школу за лекаре, коју је, додуше, Асклепијев храм наджививео. Острво на Тибру у Риму има готово непрекинуту медицинску традицију – тамошњи Асклепијев храм је у хришћанско доба претворен у болницу под патронатом светог Бартоломеја. Она постоји и данас.

Од мноштва записа, најпознатији су записи о оздрављењима на таблицама из Епидауруса, које су пронађене тек у прошлом веку, такозване *Iamata*, „Оздрављења" (Herzog, 1931; Lidonnici, 1995), камене таблице које су писали свештеници (друга половина IV века пре нове ере, али не после 300. године). Како кажу географи Страбон (*Geographica* VIII 6,15) и Паусанија (II 27,3), и у другим Асклепијевим светилиштима, рецимо оном у Трики, постојале су такве „колективне" таблице на којима је сакупљено више записа. Оне су очигледно биле збирке појединачних записа, пропраћених коментарима. Постоји и једна сачувана приватна таблица о оздрављењу (Хермодиков камен из Лампсакоса; *Iamata* I 15).

Улога сна у Асклепијевим храмовима

На основу записа и таблица готово ништа не можемо сазнати, или пак сасвим мало, о поступку лечења и вештини тумачења снова, тј. начину на који су снови били коришћени – ту налазимо само обавештења о болестима које су најчешће лечене (слепило, парализа, паразити и неплодност). Уз то, чини се да се у антици толико подразумевало да се у Асклепијевим храмовима снови користе као медиј за интеракцију људи и богова, да се о *procedere* није даље размишљало. Стога модерном тумачу остаје да из раштрканих сведочанстава сâм изведе закључак какву су улогу имали снови.

Најважнија претпоставка оздрављења је нешто што је са собом доносио сâм болесник: његова способност да сања. А било је, очигледно, даровитих сневача.

Професионално тумачење снова, о коме смо говорили у поглављу о Артемидору, и пракса обредног спавања у храму, смештају тумачење снова у различите професионалне оквире: услуге тумача снова попут Артемидора тражиле су се тек након неког конкретног сна који је у датим околностима могао да обавести о будућем стању здравља пацијента, док се код обредног спавања у храму све вртело око прижељкиваног сна који је требало да се

односи на конкретно питање у вези са већ постојећом, религијски конотираном болешћу (или неким стањем које се доживљавало као болно, рецимо јаловошћу). Кад се појави у сну који се сања ван светилишта, „Асклепије" је могао да има сасвим другачије значење (упор. Артемидор II 37).

У обредном ноћењу у храму сан је смештен у ужи и строжији оквир пошто је то ситуација у којој се спавање и сан одвијају контролисано, и рефлексија о индивидуалним околностима јављања сна, и његовим могућим узроцима, остаје на маргини.

Иако не постоји систематски извештај о *procedere* у Асклепијевим храмовима, на основу кога би се видело како постоје и неке локалне разлике, следећа тврдња би се могла сматрати заснованом: група болесника која жели једне одређене ноћи да спава у светилишту најпре учествује у сложеним ритуалима и потом се повлачи у посебне одаје за спавање (*adyton* или *enkoimeterion*), смештене у са́мо средиште храма.

Жене и мушкарци су одвојени. Болесници приносе жртве и посте, носе специјалну одећу без каишева и копчи, и на глави венце, као да иду на гозбу или неку светковину. Одјекују прикладне ритуалне песме и молитве. Кад се спусти ноћ, светла се гасе, особље храма се повлачи из просторија за спавање. Тад су болесници спремни да им се Асклепије појави у сну.

Најважније је било сећање на сан који је очекиван. Стога се пре спавања један новчић давао и Мнемозини (персонификацији памћења, оној која је мајка муза). Као и у другим дискурсима тумачења, и код обредног спавања највише место заузима сан који је најбоље упамћен.

Сва ова поступања допуштају да се нешто закључи и о имплицитном знању о сновима: ритуали поста и прочишћења показују да се веровало како постоји нека веза између збрканих и нејасних снова и реметилачких фактора као што су иритација тела због тешких јела, односно скретање мисли због окупираности свакодневним пословима.

Типови снова

Сачувана сведочанства говоре о три начина на који су снови учествовали у излечењу, то јест, о три типа процеса оздрављења. Сва три су била присутна током постојања Асклепијевог култа, али су у различитим периодима различито заступљена.

Чудотворно оздрављење

У почетку су доминирала чудотворна оздрављења која су центре за оздрављење и прославила: бог се јављао у сну и „лечио" болесника који се онда будио здрав и одмах спреман да исприча како је у сну излечен. Пример из *Иамата* из Епидауруса:

Човек из Тороне са пијавицама:

спавао је у светој соби и видео један сан: поверовао је да му је бог ножем распорио груди, извадио из њих пијавице и дао му их у руке, а груди поново зашио. Када је свануло јутро, појавио се са тим животињицама у рукама. Био их је прогутао зато што му их је маћеха на превару убацила у пиће које је испио.

Операција у сну се врши на телу које се сања, које је замена за конкретно болесниково тело. Са буђењем престају и симптоми болести, а на телу нема трагова интервенције, мада се понекад догађа да снови оставе неке последице и на будно стање: на пример, види се траг крви, или је превијен део тела који је бог „у сну" лечио.

У сну је могућ „телесни" сусрет с божанством, и лечење је подигнуто на имагинарну раван. Тада сан није средство за спознају властите психе, нити помаже да се види будућност, већ служи као огледало божанског које се на тој унутрашњој позорници духа појављује без уобичајеног одуговлачења. Код чудотворних излечења није потпуно јасна граница између сна и визије.

Извештаји о појави Асклепија у сновима врло су специфични и под јаким су утицајем културног окружења – слично као јављања Девице Марије у хришћанству. Асклепије најчешће има лик статуе из храма, или се барем држи општепознате иконографије бога као брадатог, средовечног мушкарца.

„Реализам" лекарских консултација које се одвијају у сновима у знатној мери почива на томе што се соба у којој се спава претвара у позорницу на којој се снови одигравају. Посећујући световне лекаре, или лаике који се баве медицином, болесници су добили представу шта лекари чине: сањани Асклепије је нека врста, да тако кажемо, прераде тих искустава у којима се она подижу на виши ниво и мистификују. Специфичност посете Асклепијевом храму је била то што божанство и појединац у сну имају индивидуални однос који је чак могао да задобије и пријатељску форму.

Како је легенда о њему живела и надограђивала се, тако је бог Асклепије постао имагинарни лик исцелитеља који има ауторитет, донекле заиста налик модерном лекару. У сновима се појављивао држећи се као полубог одевен у бело. Често у белом, с великом свитом, синовима Подалиросом и Махаоном, који су такође лекари, и женом Хигијом, богињом здравља. Са њима он расправља о дијагнози и лековима, они му помажу и кад оперише. Није се либио ни разговора о хонорару, мада је у њима показивао и своју духовитост. На пример, питао је једног дечака колико за њега вреди оздрављење. „Десет коцкица", одговорио је дечак. Бог се насмејао – и излечио га за ту малу надокнаду (*Iamata I 8).* У другом случају се понашао као софиста (*Iamata* I 2): Итмоника из Пелене, којој је већ дуго био ускраћен благослов да добије дете, моли да јој испуни жељу коју одувек има. „Желела бих да зачнем ћерку." – „И ништа више?" – „Ништа више." – „Па добро, како хоћеш." Жена је потом заиста остала у другом стању, али три године трудови нису почињали. Зато је поново дошла у Асклепијев храм. Када му се у сновима пожалила да није одржао дато обећање, он јој је одговорио да није тражила да роди девојчицу. Одмах пошто се пробудила, жена је родила ћерку.

Кодирана или јасна упутства у сну

Ствар другачије стоји са упутствима за лечење која се добијају у сновима. Она могу бити у два вида – или бог, у телу или неком другом обличју, даје јасна упуства шта болесник треба да предузме да би оздравио, или снове – у којима се бог не појављује, али за које се сматра да их је бог послао, због тога где се сањају – треба растумачи и на тај начин *дођи* до упутства за лечење.

И сама та упутства, добијена директно или посредством тумачења снова, могу да се поделе у две групе – или су у складу с уобичајеном лекарском, односно народном праксом лечења, или пркосе здравом разуму и управо зато воде излечењу (*sanatio per paradoxiam*).

У овом другом случају парадокс, оно неочекивано и нечувено, представљају гаранцију да снови долазе од бога и да доносе оздрављење. Тај феномен парадоксалне интервенције коментарисао је још лекар Гален (*Commentarius in Hipocratis Epidemias* VI, IV, Section IV 8 [XVII b, s. 137, K.]):

„Ми лекари из Пергамона видимо да они које бог лечи слушају и када бог од њих тражи да петнаест дана пију нешто што не би пили да им је лекар наложио да то чине. Оно што се прописује болеснику има велики утицај на његово стање ако је он чврсто уверен да ће од тога имати знатне користи."

Бог је углавном давао уобичајена медицинска упутства за лечење, често је налагао, с временом све успешније једноставне лекове, водене терапије или прописивао начин исхране. Једна таква медицинска кура је описана у запису са Крита, из првог века пре нове Ере (*Inscriptiones Creticae* I, XVII 17):

„Асклепију од Поплиуса Грануса Руфуса, према божјем налогу:

пошто сам две године непрекидно кашљао и по читав дан искашљавао гнојне угрушке крви, коначно је бог узео у своје руке да ме излечи. Морао сам на празан стомак да сисам камење, а онда да пијем италијанско вино зачињено бибером, па скроб растворен у топлој води; на крају свети пепео с мало свете воде; после сам морао да узмем јаје са смолом од бора, потом мокри катран, онда цветове перунике са медом, а потом и заједно скувани домаћи и дивљи пркос, илити глистицу. То сам морао да попијем и уз то да једем дуње. За крај једну смокву са светим пепелом, узетим са олтара на коме је богу принесена жртва."

Повремено је део куре било и то да бог одреди да се неко време борави у светилишту. У *Iamata* се повремено помиње и боравак од више дана, па чак и накнадно излечење после дужег безуспешног обитавања у светилишту (Апелас је боравио девет дана, Елије Аристид више од годину). Они који болују од тешке болести због које не могу кренути на пут, могли су да пошаљу неког изасланика у Асклепијев храм (Страбон XVII 17, 1; Херодот VIII 134; Паусанија X 38, 13).

У сачуваном материјалу углавном се говори о сличним терапијама, као што се и већина болести понављала (можда и зато што би болесници читали таблице или у разговору чули о људима који болују од сличних болести и који су се излечили). Утицаја има и опште образовање болесника, то јест његово познавање раширених болести и начина на који се лече – јер многи уобичајени начини лечења лакших болести нису неефикасни.

Снове су, чини се, најчешће тумачили сами болесници. Али, има сведочанстава да су и они који су живели у храму, а нарочито свештеници, понекад учествовали у тумачењу снова и тако постајали божји гласноговорници који имају моћну позицију у тој причи о животу и смрти. Ти свештеници су, најчешће, такође давали савете који се могу послушати, савете који су махом последица њиховог имплицитног професионалног знања проистеклог из сталног додира са болесницима – а и преко светих списа су сазнали за нека божја упутства за лечење. Није познато у којој мери су свештеници у Асклепијевим храмовима записивали, односно каталогизовали терапије које је бог прописивао. Оставимо засад по страни питање да ли су те терапије могле да послуже и световним докторима као упутства за лечење.

Како је медицина почела да све више захвата то подручје, тако је почела и секуларизација и демистификација култа Асклепија, тако да ни сан и излечење више нису били једна и иста ствар. Управо је та чињеница довела до још већег прилива сневача у светилишта пошто су упутства за лечење, добијена тумачењем снова, само још повећавале шансе за опоравак. Осим тога, није постојало неко прописано трајање боравка, или прописана учесталост посета храму, тако да је у случају да не дође до опоравка увек могла да се и даље гаји нада у оздрављење.

Мајер (Meier, 1949, с. 11), која је античку праксу обредног спавања у храмовима видела као претходницу модерне психотерапије, поменути развој ситуације тумачи као „знак пропадања изворне идеје обредног спавања" у којем је сан значио оздрављење. Али појава различитих облика снова и различитих врста упутстава за излечење може бити и одраз или, пак, последица развоја у начину на који се снови уопште разумеју. И у

другим дискурсима о сновима постоји, као што ћемо још видети, све већа диференцијација различитих типова снова. Рецимо, Артемидор разликује сан, који је налик визији и у којем се појављује бог или нека друга личност од ауторитета, као и „збркане" снове које треба тумачити и које назива „алегоријским". Додуше, не знамо за експлицитну класификацију снова при обредном ноћењу у храму, већ та класификација произлази из процењивања самог материјала сна.

Упутства за лечење, добијена дешифровањем снова, чине те снове сличнима алегоријским сновима Артемидора (или других тумача), сновима који траже да буду растумачени, али ту постоји и суштинска разлика која лежи у томе што је циљ тумачења ових првих дефинисан уско и односи се само на излечење.

Особеност коришћења снова у Асклепијевим храмовима је у блиској повезаности са целокупним разумевањем феномена сна. Ако занемаримо магијске поступке који би требало да омогуће или изазову неке одређене снове, онда можемо рећи да је пракса обредног спавања у храмовима једини покушај у антици да се манипулише, то јест да се правилима подреди процес спавања и примања снова. Циљ тумачења тих снова је строго ограничен и то смањује могућност погрешке. Зато треба разликовати снове који су по много чему слични, снове који јасно говоре о болести и методама лечења, али су сањани ван Асклепијевог храма, од снова за време обредног спавања: ти снови ван храма – с изузетком божанских епифанија које имају јасне поруке – спадају у ресор тумача снова. Није искључено и да се током спавања у храму јаве неки снови који се не могу повезати с излечењем, али они су онда у том контексту потпуно неважни.

Како објаснити велики успех светилишта у којима се сањало? Кад се посматра са становишта модерног, „просвећеног" човека, најпре се намеће поређење с местима хришћанског ходочашћа, а потом се јавља и жеља да се све то одбаци као превара или пуко сујеверје. Није тешко наћи неко објашњење зашто су Асклепијеви храмови у антици били толико омиљени и зашто се веровало да гарантују излечење: ради се о аутосугестији, случају, манипулацији коју су вршили свештеници. За ово последње постоји и поткрепа и код неких античких песника, рецимо у Аристофановој комедији *Плут* (V–IV век пре нове ере), као и код често и уз доста злурадости цитираног Диогена Лаертија (VI 59), који лаконски констатује да би лоше стајало с угледом Асклепијевих храмова када би записану таблицу оставио неко ко није био излечен.

Лако је наћи многа рационална или психологистичка објашњења, али у изрицању монистичких тврдњи не стоји нам на путу само чињеница да се ту ради о феномену једне друге, и уз то одавно нестале културе – модерна, а тиме у крајњој линији и систему тадашње културе страна објашњења свакако не могу да на задовољавајући начин раскриле феномен. Стога бих желела да се упустим у разматрање неколико завршних претпоставки. Као прво, треба узети у обзир да је обредно спавање у храму функционисало веома дуго времена и да је стога код болесника већ створило извесно очекивање да ће доћи до оздрављења, очекивање које ми данас не можемо да схватимо.

Обедно спавање у храму је за циљ имало оздрављење тела, а то је према античком схватању подразумевало и оздрављење душе. Све је имало јаку духовну страну пошто су и снови били део тог поступка. Највише је успеха – ако уопште смемо нешто о томе да закључујемо на основу сачуваних сведочанстава – било код болести и стања које ми данас називамо психосоматским (укоченост, лажна трудноћа). Ипак, није само оскудност извештаја оно што нас онемогућава да изнесемо *рационални* разлог за излечење.

С обзиром на ситуацију у Асклепијевим храмовима, болесник је, вероватно уз велике трошкове путовања, и остале потешкоће, морао да на одређено време напусти средину из које потиче. Већ само кретање ка храму код болесника активира снаге које воде оздрављењу; ипак, многи нису преживели.

Захваљујући ритуалима прочишћења – посту, купању, нарочитој одећи – и предивном, њему непознатом околишу, болесник је морао да почне да на други начин посматра себе и своју болест. То је за њега била нека врста препорода (на шта вероватно указују облачење и умотавање у беле чаршаве у које су, у доба антике, завијани лешеви и бебе).

Ту су, затим, разговори с лекарима (свештеницима) и другим пацијентима, што је изазивало осећање да више нема познате свакодневице и што је стварало велика очекивања. И таблице су позитивно утицале, као и свест болесника да је управо он изабран да општи с божанством, нарочито уколико је у храм дошао већ на позив божанства.

Имагинарни исцелитељи, попут Асклепија, постоје у многим културама (Meier, 1949). Колико год деловали неуверљиво, они су продуктивни фенотип чак и у нашем, „просвећеном" добу. У цркви Ђезу Нуово у Напуљу, читаво једно крило је посвећено лекару Ђузепеу Москатију, који је умро 1927. године, лекару који је нарочито водио рачуна о припадницима непросвећеног слоја људи (Tripodoro, 1993). Када се погледа мноштво таблица могуће је замислити како је у антици могао изгледати неки Асклепијев храм. У цркви Ђезу Нуово обредно спавање свакако није дозвољено, али не чуди што се *medico santo*, свети лекар, како су га становници Напуља звали, често јавља у сновима болесника, у сновима их оперише или им отклања патње (Tripodoro 1993, p. 231). У описима тих сусрета у сновима често се помиње осећај личне повезаности с лекаром и осећај да он сневача прихвата, слично као и у сведочанствима о култу Асклепија.

[Christine Walde, „Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike", *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Artemis & Winkler, Düseldorf, 2001, ss. 13–49]

Превела са немачког
Александра Костић

■

Узорак сна и узорак културе

Е. Р. Додс

Да је нашим очима од крви и меса дато да провиде у свест других, о сваком човеку бисмо много поузданије судили по ономе шта сања него по ономе што мисли.

Виктор Иго

С неколико других виших сисара, човек дели чудну привилегију грађанства у два света. Он ужива у дневној смени две различите врсте искуства – υπαρ и οναρ, како су их Грци звали – од којих свака има сопствену логику и сопствена ограничења; он нема неког очигледног разлога да мисли да је једна од њих значајнија од друге. Ако свет јаве има извесне предности чврстоће и континуитета, његове друштвене прилике су јако ограничене. У њему, по правилу, срећемо само суседе, док свет снова нуди могућност дружења, ма колико пролазну, с нашим удаљеним пријатељима, нашим умрлим и нашим боговима. За нормалне људе то је једино искуство у којем они беже од неугодних и несхватљивих окова времена и простора. Зато не изненађује то што човек није био рад да ограничи атрибут реалности на један од ова два света, а да други узме као чисту илузију. Ову фазу у антици је достигао само мали број интелектуалаца; данас још увек има много примитивних људи који извесним типовима искуства сна приписују исту ваљаност као животу на јави, иако различиту по врсти. Оваква једноставност је изазивала сажаљиве осмехе мисионара XIX века; међутим, наше доба је открило да су примитивни били у принципу ближе истини него мисионари. Снови су, како сада изгледа, веома значајни; стара вештина *oneirocritice* опет доноси паметним људима уносне приходе, а наши најобразованији савременици журе да испричају своје снове специјалисти са стрепњом која је подједнако тешка као она Теофрастовог Празноверног Човека.

Изгледа да би вредело труда поново погледати став Грка према њиховом искуству сна у односу на ову историјску позадину, те предлажем да се ово поглавље посвети овом предмету. Постоје два начина гледања на забележено искуство сна једне културе прошлости: можемо покушавати да га видимо очима оних који су сањали, и тако реконструишемо колико год можемо шта је оно значило њиховој будној свести; или можемо покушавати, применом принципа изведених из модерне анализе снова, да продремо из њиховог очевидног у њихов скривени садржај. Онај други поступак је очигледно ризичан: он почива на једној недоказаној претпоставци о универзалности симбола сна, коју не можемо проверавати испитивањем асоцијација онога који је сањао. Желим да верујем да у вештим и пажљивим рукама он ипак може донети занимљиве резултате; међутим, ја се не смем преварити да га окушам. Мој главни предмет није грчко искуство сна, него грчки став према искуству сна. Ипак, одређујући тако наш предмет, морамо имати на уму могућност да разлике између грчког и модерног става према сновима могу одражавати не само различите начине тумачења исте врсте искуства, него и промене у карактеру самог искуства. Јер, недавна истраживања о сновима савремених дивљака претпостављају да упоредо с познатим сновима стрепње и сновима испуњења жеља, који су заједнички човечанству, постоје и други чији је барем очигледни садржај одређен локалним узорком културе. Нећу да кажем само то да док би, на пример, савремени Американац могао сањати да путује авионом, дивљак могао сањати да га орао носи на небо; хоћу да кажем да у многим примитивним друштвима постоје типови структуре сна који зависе од друштвено пренесеног узорка веровања, и престају да се јављају када то веровање више није прихваћено. Изгледа да се не само избор овог или оног симбола, него и природа самог сна саображавају строгом традиционалном узорку. Очигледно је да су та-

кви снови блиско повезани с митом, за који је добро речено да је народно мишљење сна, као што је сан мит појединца.

Имајући на уму ово запажање, размотримо каква се врста снова описује код Хомера, и како песник представља снове. Професор Х. Џ. Роуз у својој изванредној књижици *Примитивна култура у Грчкој* разликује три преднаучна начина посматрања сна: (1) „узети визију сна као објективну чињеницу"; (2) „претпоставити... да је он нешто што душа или једна од душа, види док је привремено изван тела, да је он једно догађање чија је сцена у духовном свету или слично"; (3) „тумачити га мање или више сложеним симболизмом". Професор Роуз сматра да су ово три „фазе напретка" које следе једна другу; логички, оне то несумњиво јесу. Међутим, у таквим стварима стварни развој наших појмова ретко следи логички ток. Ако погледамо код Хомера, видећемо да прва и трећа Роузова „фаза" постоје заједно у оба епа, без јасне свести о несагласности, док Роузова друга „фаза" у потпуности недостаје (а и даље недостаје у постојећој грчкој литератури све до V века, кад се сензационално први пут јавља у познатом Пиндаровом фрагменту).

У највећем броју својих описа снова, хомерски песници оно што је виђено у сну сматрају „објективном чињеницом". Сан обично узима облик посете коју уснулом човеку или жени чини један лик из сна (сама реч *oneiros* код Хомера готово увек значи лик из сна, а не искуство сна). Овај лик из сна може бити бог, или дух, или преегзистирајући гласник из сна, или нека „слика" (*eidolon*) створена посебно за ту прилику, међутим шта год да је, он постоји објективно у простору и независан је од оног који сања. Он улази кроз кључаоницу (хомерске спаваће собе немају ни прозора, ни димњака); он се смешта на узглавље постеље да уручи своју поруку, а када је то учинио повлачи се истим путем. У међувремену је онај који сања готово потпуно пасиван: он види лик, он чује глас, и то је практично све. Понекад, додуше, он ће одговорити док спава; једном, он шири руке да загрли лик из сна. Међутим, то су објективна физичка дејства, за која је примећено да их људи чине док спавају. Онај који сања не претпоставља да је игде друго осим у свом кревету и, у ствари, он зна да спава, пошто се лик из сна потрудио да му на то укаже: „Ти спаваш, Атрејев сине", каже грешан сан у „Илијади" (II); „Ти спаваш, Ахиле", каже Патроклов дух; „Ти спаваш, Пенелопо", каже „тамна слика" у *Одисеји*.

Све ово мало подсећа на наше сопствено искуство сна, па су проучаваоци били склони да га, као и толико других ствари код Хомера, узму као „песничку конвенцију" или „епску машинерију". У сваком случају, оно је веома стилизовано, као што повратни обрасци показују. Вратићу се још на ово. У међувремену можемо приметити да је језик који су Грци у свим периодима користили да опишу снове свих врста, изгледа, одређен типом сна у којем је онај који сања пасивни прималац једне објективне визије. Грци нису никад говорили као ми да *имамо* сан, него увек да *виде* сан – οναρ ιδετν, εννтνισν ιδετν. Израз одговара само сновима пасивног типа, али налазимо да се употребљава чак и кад је сам онај који сања средишњи лик у радњи сна. За сан се, опет, каже не само да „посећује" оног који сања (φοιιαν, επιδχοπειν, προςελθειν, итд.), него и да „стоји над њим" (επιδιηναι). Ова последња употреба је нарочито уобичајена код Херодота, где је узета као сећање на Хомерово διη δ'αρ'υπερ χεφαλης, „он је стајао на његовој глави"; међутим, њено јављање у записима храмова у Епидауру и Линду, као и код безбројних каснијих аутора од Изократа до *Дела апостолских*, тешко да се може објаснити на овај начин. Изгледа као да је објективни, визионарски сан пустио дубоке корене не само у литерарној традицији, него и у народној машти. Тај закључак

је донекле поткрепљен тиме што се у миту и побожној легенди јављају снови који *доказују* своју објективност тако што остављају материјални знак иза себе, што наши спиритуалисти воле да зову „апорт"; најбоље познат пример је Белерофонтов сан о инкубацији код Пиндара, где је апорт златна узда.

Али, вратимо се Хомеру. Стилизовани објективни снови које сам описао нису једини снови које познају епски песници. Уобичајени сан стрепње био је познат творцу *Илијаде* као што је и нама, што сазнајемо из чувеног поређења: „Као у сну један бежи, а други га не може следити – један се не може помаћи да побегне, нити други да пође за њим – тако Ахил није могао достићи Хектора у трчању, нити Хектор побећи од њега." Песник не приписује такве ноћне море својим јунацима, али он добро зна како оне изгледају, и сјајно употребљава то искуство да би описао фрустрацију. У Пенелопином сну о орлу и гускама у *Одисеји* (XIX) имамо једноставан сан испуњења жеља са симболизмом и оним што Фројд зове „згушњавање" и „премештање": Пенелопа плаче јер су њене дивне гуске побијене, када орао изненада проговори људским гласом и објасни да је он Одисеј. Ово је једини сан код Хомера који је симболички протумачен. Треба ли рећи да овде имамо дело каснијег песника који је начинио интелектуални скок од примитивизма Роузове прве фазе до мудрости треће? Сумњам. По било којој разумној теорији о композицији *Одисеје*, тешко је претпостављати да је књига XIX много млађа од књиге IV, у којој срећемо сан примитивног „објективног" типа. Штавише, пракса симболичког тумачења снова била је позната творцу *Илијаде* V, за коју сви мисле да је један од најстаријих делова епа: ту читамо о једном *oneiropolosu* који је омашио у тумачењу снова својих синова када су полазили у тројански рат.

Мислим да право објашњење не лежи ни у каквом поређењу „старих" и „нових" ставова према искуству сна као таквом, него у разлици између разних типова искуства. За Грке, као и за друге старе народе, постојала је основна разлика између значајних и безначајних снова; она се јавља код Хомера, у одломку о дверима од слоноваче и рожевине, и одржава се у читавој антици. Међутим, класа значајних снова била је подељена на неколико различитих типова. У једној класификацији, коју преносе Артемидор, Макробије и остали касни писци, а чије порекло може лежати много даље, разликују се три таква типа. Једно је симболички сан, који „заодева у метафору, као нека врста загонетке, значење које се не може разумети без тумачења". Друго је *horama* или „визија", која је очигледно преддогађање будућег догађања, слично оним сновима који су описани у књизи оштроумног Џ. В. Дана. Трећи се зове *cherematismos* или „пророчанство", и он се препознаје „кад при спавању родитељ оног који сања, или нека друга уважена или упечатљива личност, можда свештеник или чак бог, открива без симболизма шта ће се десити а шта неће, или шта треба а шта не треба чинити".

Мислим да овај последњи тип уопште није уобичајен у нашем искуству сна. Међутим, постоје знатни докази да су снови ове врсте били одомаћени у антици. Они се јављају у другим старим класификацијама. Халкидос, који следи схему различиту од оне других систематизатора, назива овакав сан „опоменом", „када нас усмеравају и опомињу савети анђеоске доброте", и као примере наводи Сократове снове у *Критону* и *Федону*. Стари медицински писац Херофилос (почетак III века пре нове ере) вероватно је имао на уму овај тип када је разликовао снове „од бога послате" од оних чије је порекло или у „природној" видовитости самог ума, или у случају, или у испуњењу жеља. Стара литература је пуна ових „од бога послатих" снова, у којима се један лик из сна представља, као код Хомера, спавачу и

даје му пророчанство, савет или упозорење. Тако је један *oneiros* „стајао над" Крезом и упозорио га на будуће невоље; Хипарх је видео „високог и згодног човека" који му је дао пророчанство у стиху, слично „лепој и згодној жени" која је Сократу открила дан његове смрти наводећи Хомера; Александар је видео „веома седог човека часног изгледа" који је, слично, наводио Хомера и, по Александровом мишљењу, у ствари и *био* Хомер лично.

Међутим, ми не зависимо од ове врсте литерарних сведочанстава, чија се упадљива једноличност може природно приписати конзерватизму грчке литературне традиције. Уобичајени тип „од бога послатог сна", у Грчкој или другде, јесте сан који заповеда посвећивање или неки други религиозни чин; ово је оставило конкретне доказе свог стварног јављања у облику бројних натписа који тврде да њихов аутор чини посвећивање „у складу са сном" или „видевши сан". Ретко се дају појединости, али имамо један натпис да је Сарапис свештенику у сну рекао да му изгради кућу, пошто је божанство уморно од живота у колибама, а један други даје детаљна правила за надзор куће молитви, за која се тврди да их је Зевс дао при спавању. Готово сви докази из натписа су хеленистичког или римског датума; међутим, ово је вероватно случајно, јер Платон у *Законима* говори о посвећивањима која су учињена на основу снова или визија на јави, „посебно од стране жена свих врста, и људи који су болесни или у некој опасности или тешкоћи, или су иначе доживели посебан ударац судбине", а у *Епиномису* нам се каже да су „многи култови многих богова основани, а и даље се оснивају, због сусрета у сновима с натприродним бићима, знаковима, пророчанствима и визијама самртне постеље". Платоново сведочанство о учесталости таквих појава је тим убедљивије што је он сам мало веровао у њихов натприродни карактер.

У светлости овог доказа мислим да морамо признати да стилизација „божанског сна" или *chrematismosa* није чисто литерарна; то је сан „узорка културе", у смислу који сам одредио на почетку овог поглавља, и припада религиозном искуству народа, иако су га песници од Хомера па надаље прилагодили својим сврхама, употребљавајући га као литерарни *motif*. Такви снови су играли важну улогу у животу осталих старих народа, као што је играју у животу многих данашњих раса. Већина снова забележених у асирској, хититској и старој египатској литератури су „божански снови" у којима се јавља бог и доноси јасну поруку спавачу, понекад предвиђајући будућност, понекад тражећи култ. Као што бисмо очекивали у монархијским друштвима, они привилеговани који сањају су обично краљеви (идеја која се јавља и у *Илијади*); обични људи су се морали задовољити обичним симболичним сном, који су тумачили уз помоћ сановника. Тип који одговара грчком *chrematismosu* такође се јавља у сновима савремених дивљака, који му обично придају посебну важност. Да ли ће неко лик из сна препознати као бога или као претка, природно, зависи од локалног узорка културе. Понекад је он само глас, као кад Господ говори Самуелу; понекад је он анонимни „високи човек", каквог срећемо у грчким сновима. У неким друштвима он се обично препознаје као мртви отац онога који сања; у другим случајевима психолог може бити склон да у њему види замену за оца, који испуњава родитељску улогу саветовања и вођења. Ако је то гледиште исправно, можда можемо наћи посебно значење у Макробијевом изразу „*родитељ* или нека друга поштована или упечатљива личност". А даље, можемо претпоставити да док је трајала стара солидарност породице такав додир са сликом оца у сновима имао је дубље емотивно значење и непобитнији ауторитет него што га има у нашем индивидуализованијем друштву.

Ипак, „божански" карактер грчког сна изгледа да не зависи потпуно од наводног идентитета лика из сна. Непосредност (*enargeia)* његове поруке била је такође важна. У неколико хомерских снова бог или *eidolon* јавља се ономе који сања у обличју живог пријатеља, и могуће је да су у стварном животу снови о познанствима били често тумачени на овај начин. Када је Елије Аристид тражио лечење у Асклепијевом храму у Пергаму, његов слуга је имао сан о другом пацијенту, конзулу Салвију, који је слуги у сну говорио о литерарним делима његовог господара. Ово је било довољно добро за Аристида; он је сигуран да је лик из сна био бог „прерушен у Салвија". Наравно, није неважно то што је то био „жељени" сан, чак и ако особа која га је сањала није била она кога га је желела: за сваки сан који се јавио у Асклепијевом храму претпостављало се да потиче од бога.

Технике за изазивање нестрпљиво жељеног „божанског" сна биле су, и још су, примењиване у многим друштвима. Оне укључују осамљивање, молитву, пост, самоосакаћивање, спавање на кожи жртвоване животиње или у додиру с неким другим светим предметом и, коначно, инкубацију (то јест, спавање на светом месту), или неку комбинацију овога. Стари свет се углавном уздао у инкубацију, што грчки сељаци и данас још чине; међутим, има трагова и неких других пракси. Тако се у неким пророчиштима снова захтевао пост, као у „Хароновој пећини" у Малој Азији и на олтару хероја у Амфиареју у Оропу; у овом последњем се такође спавало на кожи жртвованог овна. У легендама о Епимениду и Питагори јавља се повлачење у свету пећину у тражењу визионарске мудрости. Чак и пракса Црвених Индијанаца да секу зглоб на прсту да би изазвали сан има једну необичну делимичну паралелу, коју ћу овде поменути. И у каснијој антици било је мање болних начина да се добије пророчански сан: сановници су препоручили спавање с гранчицом ловора под јастуком; магијски папируси пуни су чини и приватних ритуала за ту сврху; у Риму је било Јевреја који су продавали сваки сан који би неко пожелео за пар новчића.

Хомер не помиње ниједну од ових техника, па чак ни инкубацију. Међутим, као што смо видели, у његовом случају закључивати из ћутања је посебно опасно. Инкубација је практикована у Египту у најмању руку од XV века пре нове ере, и сумњам да је Минојци нису познавали. Када је прво сусрећемо у Грчкој, она је повезана с култовима Земље и мртвих, за које по свему изгледа да су прехеленски. Традиција је рекла, вероватно исправно, да је првобитно пророчиште Земље у Делфима било пророчиште снова; у историјска времена инкубација се практиковала на олтарима хероја – било мртвих људи било хтонских демона – и у извесним јамама које су важиле као улази у свет мртвих (*necyomantheia*). Олимпљани је нису штитили (што може довољно објаснити Хомерово ћутање); Атена у причи о Белерофонту је изузетак, али код ње то може бити отисак њене преолимпљанске прошлости.

Било да је инкубација некад била широко практикована у Грчкој или не, у историјска времена налазимо да се употребљава углавном за два специјализована циља – или да прибави мантичке снове од мртвих, или у медицинске сврхе. Најбоље познати пример за ово је Perијандрово саветовање с његовом мртвом женом Мелисом о пословној ствари у *necyomanteionu*, када се „слика" мртве жене јавила Перијандровом заступнику, признала свој идентитет, прописала култ и инсистирала на испуњењу овог захтева пре него што одговори на његово питање. Нема ничег стварно невероватног у овој причи, и било да је истинита или лажна, изгледа да у сваком случају одражава један стари узорак културе, из којег се у неким друштвима развила једна врста спиритуализма. Међутим – у Грчкој су хо-

мерско веровање у Хад и скептицизам класичног доба спречили такав развој; изгледа да су мантички снови од мртвих играли врло малу улогу у класично доба. Они су добили више значаја у неким хеленистичким круговима, пошто су питагорејци и стоичари довели мртве у погоднију блискост са живима, преносећи Хадово средиште у ваздух. У сваком случају, код Александра Полихистора читамо да је „читав ваздух пун душа, којима се служи као демонима и херојима, и они су ти који човечанству шаљу снове и знакове"; слична теорија приписана је Посејдонију. Међутим, они који су заступали ово гледиште нису имали разлога да снове траже на посебним местима, пошто су мртви били свуда; у старом свету није било будућности за *necyomanteia*.

Медицинска инкубација је, с друге стране, доживела сјајну обнову када се крајем V века Асклепијев култ уздигао до панхеленског значаја – до положаја који је задржао све до најкаснијих паганских времена. У једном каснијем поглављу рећи ћу нешто о ширим импликацијама овога. Овог тренутка бавимо се само сновима које је тај бог слао својим пацијентима. Све до објављивања *Белешке храма у Епидауру*, 1883, о њима се много расправљало, а постепена промена у нашем општем ставу према нерационалним читаоцима људског искуства одразила се у мишљењима проучавалаца. Ранији коментатори су се задовољили да *Белешку* узму као смишљену свештеничку превару, или да неубедљиво изразе мишљење да су пацијенти били дрогирани или хипнотисани, или некако погрешно сматрали сан јавом, а свештеника у маштовитој одећи божанским Излечитељем. Можда би се мало њих сада задовољило овим грубим објашњењима, а у три главна доприноса расправи која је дала садашња генерација – Вајнрајховом, Херцоговом и Еделштајновом – можемо приметити да расте нагласак на правом религиозном карактеру тог искуства. Ово ми изгледа потпуно оправдано. Међутим, још увек постоје различита мишљења о пореклу *Белешке*. Херцог мисли да је она делимично заснована на правим заветним таблицама које су посветили поједини пацијенти – које су могле бити разрађене и проширене у процесу спајања – али делимично и на традицији храма која је себи привлачила приче о чудима из многих извора. Еделштајн, с друге стране, натписе прихвата као у извесном смислу верну репродукцију пацијентовог искуства.

Тешко је доћи до извесности у овој ствари. Међутим, појам сна или визије узорка културе можда нас може довести мало ближе разумевању настанка таквих докумената као што је *Белешка из Епидаура*. Искуства тог типа одражавају узорак веровања који не прихвата само онај који сања, него и свако из његове околине; њихов облик је одређен тим веровањем и са своје стране га потврђује; зато она постају све више стилизована. Као што је Тејлор одавно показао, то је „погрешан круг: у оно у шта онај који сања верује, он то зато и види, а оно што види, у то зато и верује". Али шта ако он ипак не види? Мора бити да се то у Епидауру често дешавало: као што је Диоген рекао за заветне таблице једном другом божанству, „било би их далеко више да су и они који *нису* били спасени чинили посвећивања". Међутим, пропусти нису били важни осим за појединца: јер, воља бога је несхватљива – „зато он има милости према ономе према коме хоће да има милости". „Одређено ми је да одмах напустим храм", каже локални сводник код Плаута, „јер сам схватио Асклепијеву одлуку – он не брине за мене, нити жели да ме спасе." То су вероватно рекли многи болесни људи. Али је прави верник несумњиво био бескрајно стрпљив: знамо како стрпљиво дивљаци чекају на значајну визију, и како се људи стално поново враћају у Лурд. Често је у пракси паћеник морао да се задовољи откривењем које је

било, најблаже речено, посредно: видели смо како је у нужди могао бити употребљен туђи сан о конзулу. Али је и Аристид, како је веровао, такође искусио лично присуство бога и описао га речима које су вредне да буду наведене. „Чинило ми се да га додирујем", каже он, „као да сам имао свест да је он овде лично; био сам између сна и јаве, желео сам да отворим очи, а ипак сам се бојао да ће се он повући превише брзо; слушао сам и чуо ствари, понекад као у сну, понекад као на јави; коса ми се дизала на глави; узвикнуо сам и осетио се срећан; моје срце је бујало, али не од сујете. Које људско биће може ово искуство изразити речима? Али свако ко је прошао кроз њега имаће моје знање и упознаће то стање духа." Овде је описано стање самоизазваног транса, у којем пацијент има јако унутрашње осећање божанског присуства и коначно чује божански глас, само напола спољашњи. Могуће је да су многе од детаљнијих божјих наредби примили пацијенти у стању овакве врсте, а не у стварним сновима.

Аристидово искуство је очигледно субјективно, али је у игру повремено могао улазити и објективни чинилац. У белешци из Епидаура читамо о човеку који је по дану заспао изван храма, кад је једна од божјих припитомљених змија дошла и олизала његов рањени ножни прст; он се пробудио „излечен" и рекао да је сањао згодног младог човека како му превија прст. Ово подсећа на сцену у Аристофановом *Плутусу*, где змија управља лечењем пошто је пацијент имао визију бога. Такође читамо о лечењима која су обављали пси храма, који су долазили и лизали болесни део док је пацијент био потпуно будан. Ту нема ничег невероватног, ако не инсистирамо на трајности „излечења"; навике паса и терапеутска својства слине су добро познати. И пси и змије су били сасвим стварни. Један атински натпис из IV века заповеда нуђење колача светим псима, а имамо и Плутархову причу о паметном псу храма који је открио лопова како краде заветне дарове и био награђен вечерама на јавни трошак за остатак свог живота. Фигуре змије у храму у Херодасовој игри: даме у посети не заборављају да наспу мало каше „с поштовањем" у њену рупу.

Ујутро су они који су били почашћени божјом ноћном посетом причали своја искуства. Овде морамо широкогрудо дозволити оно што је Фројд звао „секундарном разрадом", чија је последица, по Фројдовим речима, „да сан губи изглед апсурдности и несагласности, и приближава се узорку једног интелигибилног искуства". У овом случају ће оперисати секундарна разрада, без свесне обмане, да би сан или визију довела у ближу сагласност с традиционалним узорком културе. На пример, у сну човека с рањеним ножним прстом, богу слична лепота фигуре из сна је врста традиционалне особине која се може лако додати у овој фази. Мислим да у много случајева изнад овога морамо претпоставити терцијарну разраду, коју дају свештеници, или можда и чешће други пацијенти. Свако говоркање о лечењу које доноси нову наду очајнима, биће прихваћено и увеличано у тој заједници паћеника који се надају, заједници која је, како нам каже Аристид, била повезана јачим осећањем о заједништву него школа или посада брода. Аристофан исправно схвата ту психологију кад описује како се остали пацијенти гомилају око Плутуса да би му честитали на враћању његовог очног вида, превише узбуђени да би ишли на спавање. Вероватно бисмо овој врсти миљеа требали приписати елементе народне приче у *Белешци*, као и претеране приче о хируршким операцијама које је бог извршио над уснулим пацијентима. Значајно је то што Аристотел не зна за савремена хируршка лечења, него верује да су она често била „у доба деда садашњег свештеника". Чак и у Епидауру и Пергаму причи се морало дати времена да нарасте.

Коначно, једну реч о медицинском аспекту тог посла. У *Белешци* су излечења углавном представљена као тренутна, а вероватно су нека од њих то и била. Није битно питање колико дуго је побољшање трајало; довољно је то што је пацијент „отишао излечен“ (υγιηζ απηλθε). Таква излечења нису морала бити бројна: као што видимо у случају Лурда, лековити олтар може задржати свој углед и с веома ниским процентом успеха уколико су неки од њих сензационални. Што се тиче прописивања у сну, њихова својства су се разликовала не само зависно од медицинског знања онога ко је сањао, него и зависно од његовог несвесног става према сопственој болести. У неколико примера она су потпуно рационална, и ако не баш оригинална, као кад Божанска Мудрост прописује испирање болесног грла и поврће за затвор. „Пун захвалности“, каже прималац његовог откривења, „отишао сам излечен.“ Чешће је божја фармакопеја чисто магијска; он наводи своје пацијенте да прогутају змијски отров или пепео с олтара, или да замрљају очи крвљу белог петла. Еделштајн је исправно указао на то да су такви лекови играли повелику улогу и у световној медицини; међутим, важна је разлика то што су у медицинским школама они били барем у принципу подвргнути рационалној критици, док је у сновима, како је Аристотел рекао, елеменат расуђивања (ιοεπιχρινον) одсутан.

Утицај несвесног става онога који сања може се видети у Аристидовим прописивањима у сну, од којих је он многа забележио. Како он сам каже, „она су сушта супротност ономе што би се очекивало, и доиста су баш оне ствари које се природно углавном избегавају“. Њихова заједничка црта је да су болна: она иду од лекова за повраћање, купање у реци усред зиме и босоногог трчања по мразу, до добровољног бродолома и захтева за жртвовањем једног од прстију – симбол чије је значење објаснио Фројд. Ови снови изгледају као израз дубоко смештене жеље за самокажњавањем. Аристид их је увек послушао (иако је, што се тиче прста, његова подсвест толико омекшала да му је дозволила да као замену посвети прстен). Ипак је он некако успео да преживи последице сопствених прописивања; како је рекао професор Кембел Бонер, он мора да је имао гвоздену конституцију хроничног инвалида. Доиста, послушност таквим сновима могла је довести до тренутног попуштања неуротичних симптома. Међутим, очигледно да се на ширем плану мало може рећи о систему који је пацијента остављао на милост његовим сопственим нагонима, преобученим у божанске опомене. Можемо прихватити хладно Цицероново расуђивање, да има „мало пацијената који дугују живот Асклепију а не Хипократу“; не треба да дозволим да модерна реакција против рационализма замагли стварни дуг који човечанство дугује тим раним грчким лекарима, који су положили принципе рационалне терапије упркос вековним празноверицама сличним оној коју смо разматрали.

Пошто сам поменуо самоизазване визије у вези с Асклепијевим култом, могу додати неколико општих примедби о будним визијама или халуцинацијама. Вероватно су ове биле уобичајене у старијим временима него што су данас, пошто изгледа да су релативно честе међу дивљацима; чак и код нас оне су мање ретке него што се претпоставља. Уопштено, оне имају исто порекло и психолошку структуру као и снови, и слично сновима оне теже да одразе традиционалне узорке културе. Међу Грцима, далеко најуобичајенији тип је приказа бога или чување божанског гласа који заповеда или забрањује извршење извесних чинова. Овај тип се под именом „спектакулум“ јавља у Халкидиосовој класификацији снова и визија; његов пример је Сократов *daemonion*. Када се узме у обзир утицај литерарне традиције у стварању стереотипног облика,

закључује се да су искуства ове врсте некад била прилично честа, и да су се у историјска времена повремено јављала.

Заједно с професором Леитом верујем да када нам Хесиод каже како су му музе говориле на Хеликону, то није алегорија или песнички украс, већ покушај да се литерарним терминима изрази једно стварно искуство. Могли бисмо рационално прихватити као историјску и Филипидову визију Пана пре Маратона, чија је последица било успостављање Пановог култа у Атини, а можда и Пиндарову визију Мајке Богова у облику каменог кипа, за коју се, слично, каже да је дала повод успостављању култа, иако ауторитет у овом случају није савремен. Ова три искуства имају једну занимљиву заједничку тачку: сва три су се десила на усамљеним планинским местима – Хесиодово на Хеликону, Филипидово на дивљем прелазу горе Партенион, Пиндарово за време олује с грмљавином у планинама. Могуће је да то није случајно. Чак и данас истраживачи, планинари и ваздухопловци имају необична искуства: добро познат пример је приказа која је обилазила Шеклтона и његове другове на Антарктику. А један од старих грчких лекара, у ствари, описује патолошко стање у које човек може доћи „ако путује усамљеним путем и спопадне га ужас као последица неке приказе“. У вези с овим треба да се сетимо да је већи део Грчке био, и јесте, земља малих и раштрканих насеобина, раздвојених широким одсецима ненасељене планинске пустоши која умањује безначајност случајних имања, оних εργααν θρωπων. Психолошки утицај те самоће не би требало потценити.

Преостаје још да се укратко зацртају кораци којима је шачица грчких интелектуалаца дошла до рационалнијег става према искуству сна. Толико колико иде наше фрагментарно знање, први човек који је експлицитно ставио сан на његово право место био је Хераклит, са својим запажањем да у сну свако од нас одлази у свој сопствени свет. Не само да ово одбацује „објективни“ сан, него изгледа и да својим импликацијама пориче ваљаност искуства сна уопште, пошто је Хераклитово правило да „следи оно што имамо заједничко“. Изгледа да је и Ксенофан порицао његову ваљаност, пошто се за њега каже да је одбацио све облике прорицања, који морају укључивати и сан који се слаже са стварношћу. Међутим, ови рани скептици нису, колико ми знамо, настојали да објасне како и зашто се јављају снови, и њихово гледиште је споро било прихватано. Два примера ће послужити да се покаже како су стари начини мишљења, или барем стари начини говорења, истрајали и у касном V веку. Скептични Артабан код Херодота указује Ксерксу да већину снова сугеришу наше будне окупације, а ипак о сновима говори на стари „објективан“ начин као о „ономе што лута наоколо међу људима“. А Демокритова атомистичка теорија о сновима као *eidola* које непрекидно проистичу из личности и предмета и погађају свест оног који сања продирући у поре његовог тела, очигледно је покушај да се дâ механицистичка основа за објективни сан; чак је сачувана Хомерова реч за објективну слику сна. Ова теорија експлицитно оставља места и за телепатске снове, јер тврди да *eidola* носе представе (εηφαδειζ) менталних активности оних бића од којих потичу.

Ипак, очекивали бисмо да ће пред крај V века традиционални тип „божанског сна“, више неодржаван живом вером у традиционалне богове опасти по учесталости и значају – при чему је популарни Асклепијев култ, због добрих разлога, изузетак. Постоје показатељи да су други начини посматрања сна у ово доба били помоднији. Религиозни духови сада су били склони да у сну са значењем виде доказ урођених моћи саме душе, које је она могла испољавати када је спавањем ослобођена грубе наметљивости тела. Ово припада склопу идеја које се обично

зову „орфичким“, а које ћу разматрати у следећем поглављу. Истовремено, постоје докази о живом занимању за *oneirocritice*, умеће тумачења приватног симболичног сна. Роб код Аристофана говори о унајмљивању практичара ове вештине за неколико обола; за унука Аристида Праведног се говорило да је зарађивао за живот уз помоћ једног πιναχιον или таблице на којој пише шта чему одговара. Из ових πιναχια развили су се први грчки сановници, од којих би најстарији могли припадати касном V веку.

Хипократовска расправа *О дијети* (περι διαιιης), која, по Јегеру, потиче из средине IV века, чини занимљив покушај да рационализује *oneirocritice*, повезујући велике класе снова с психолошким стањем онога који сања и посматрајући их као симптоме важне за лекара. Овај аутор допушта и предсазнање „божанске“ снове, и слично признаје да су многи снови прерушена испуњења жеља. Међутим, снови који га као лекара занимају јесу они који у симболичком облику изражавају болесна физиолошка стања. Ове он приписује медицинској видовитости коју душа испољава када при спавању „постане своја сопствена господарица“ и када своје телесно боравиште може да посматра без одвлачења пажње (овде је очигледан утицај „орфичког“ гледишта). С овог становишта он настоји да оправда многа традиционална тумачења помоћу низа мање или више маштовитих аналогија између спољашњег света и људског тела, макрокосмоса и микрокосмоса. Тако је земља слична месу онога који сања, река његовој крви, дрво његовом репродуктивном систему; сањати земљотрес симптом је физиолошке промене, док се снови о мртвима односе на храну коју је неко појео, „јер од мртвих долази храна и раст и семе“. Он тако наговештава Фројдов принцип да је сан увек егоцентричан, иако га превише уско физиолошки примењује. Он не полаже право на оригиналност својих тумачења, од којих се за нека зна да су старија; међутим, он каже да је ранијим тумачима недостајала рационална основа за њихова гледишта и да они нису прописивали друго лечење осим молитве, која, по његовом мишљењу, није довољна.

Платон у *Тимају* нуди чудновато објашњење мантичких снова: они потичу од увиђања рационалне душе, али их ова опажа као слике одражене на глаткој површини јетре; отуда њихов скривени симболички карактер који чини да је тумачење неопходно. Тако он искуству сна дозвољава посредан однос према стварности, иако га, изгледа, није баш високо оценио. Много важнији прилог дао је Аристотел у своја два кратка огледа, „О сновима“ и „О прорицању у сну“. Његов приступ проблему је хладно рационалан а да није површан, а повремено он показује и сјајна увиђања, као онда кад признаје заједничко порекло снова, халуцинација болесног и илузија здравог (на пример, када странца погрешно држимо за особу коју желимо да видимо). Он пориче да је било који сан послат од бога (θεοπεηπια): када би богови желели да пренесу знање људима, они би то учинили по дану, и пажљивије би изабрали примаоце. Иако нису божански, снови се ипак могу звати демонским, „јер Природа је демонска“ – примедба која, како је Фројд рекао, садржи дубоко значење ако се исправно протумачи. О предмету снова који се слажу са стварношћу Аристотел је, слично Фројду, у овим огледима предострожно неповерљив. Он више не говори о урођеним моћима душе за прорицање, као што је чинио у својој романтичној младости; он одбацује Демокритову теорију о атомским *eidola*. Као интелигибилно пред-сазнање он прихвата две врсте снова: снове који изражавају стање здравља онога који сања, који се разумно објашњавају продирањем у свест симптома који су занемарени у будним часовима, и оне који наводе на сопствено испуњење сугерисањем тока радњи ономе који сања. Тамо

где се за снове изван ових класа покаже да одговарају стварности, то је вероватно подударање (δυμπιωμα); алтернативно, он даје теорију о стимулансима које производе таласи, по аналогији с поремећајима који се шире по води или ваздуху. Читав његов приступ проблему је научан а не религиозан; могло би се сумњати да је у овој ствари модерна наука много напредовала у односу на њега.

Каснија антика сигурно није. Религиозни поглед на снове оживели су стоичари, а коначно прихватили чак и перипатетичари као што је Цицеронов пријатељ Кратип. У разматраном Цицероновом мишљењу, философи су овом „заштитом снова“ много учинили да одрже живом празноверицу чија је једина последица била повећање човековог терета страхова и стрепњи. Али, његов протест је прошао незапажено: сановници су се и даље множили; цар Марко Аурелије захвалио је боговима за медицински савет који му је речен у сну; Плутарх није јео јаја због извесних снова; Касија Диона је сан надахнуо да напише историју; чак и тако просвећен хирург као што је био Гален био је спреман да изврши једну операцију због наредбе у сну. Било због интуитивног увиђања да су снови, на крају крајева, повезани с човековим најинтимнијим животом, или због једноставнијих разлога наведених на почетку овог поглавља, антика је до краја одбијала да се задовољи Дверима од Слоноваче, и инсистирала да такође, некад и некако, постоје Двери од Рожевине.

[E. R. Dodds, *Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1973]

Превела са енглеског
Невена Ђуричић

■

Снови

Артемидор

(I, 27) Ако неко сања да има леп нос, то је индикативно за мушкарце. То је показатељ велике осетљивости, могућности препознавања добрих људи. Људи боље удишу ваздух кроз такав нос. Немати нос значи лудило за угледног човека, а за оног ко је болестан, то значи смрт. Лобање мртвих су без носева.

Имати два носа значи неслагање са сопственом породицом и родбином, јер све што бива неприродно удвојено означава нескад са сопственом породицом и ближњима, јер нос нам је свима близак.

(I, 36) Сања ли човек да му је глава тако окренута да може видети ствари које се налазе иза њега, то значи невоље повезане са његовим трајним напуштањем завичаја, јер тиме се пердсказује промена која ће условити његово пресељење...

(I, 37) Сања ли ко да, уместо сопствене, има главу лава, вука, леопарда или слона, то може бити индикативно. Биће успешан онај сањар који тежи ономе што надилази његове моћи, што показује супреиорност лава, вука, леопарда или слона. Такав ће човек бити страшан за своје противнике, а добар за своје пријатеље. Многи који су очекивали унапређење, после оваквих снова су га заиста и добили.

Сања ли ко да има, уместо сопствене, главу пса, коња, мазге, или које друге четвороножне животиње, то означава ропство и јад. Сања ли да има птичју главу, то значи да он неће остати у завичају. То је зато што птице одлећу, или зато што птичје потомство не остаје са њиховим родитељима.

(I, 56) Глумити у трагедијама, у трагичким драмама или импровизацијама, гледање трагедија или рецитовање јамбских стихова, ако сањар запамти речи, значи да ће сан предсказати аналогне догађаје. Ако заборави речи, чекају га напори, ропство, борбе, муке, опасности, те друге грозне ствари, јер трагедије су тога пуне.

Глумити у комедији, гледати комедију или комичне импровизације или читати комичне књиге, ако је у питању стара комедија, означавају непочинство и неред. Ако су комедије новије, оне предсказују исте догађаје као у трагедијама, с том разликом што ће исходи овде бити повољни. Јер такви су комични заплети. Хорови и певање химни означава дволичност и превару, јер лирски песници, сопствене користи ради, величају своје клијенте и има врлина које ови немају. У исту групу спадају и хвалоспеви, те похвална слова...

(I, 61) Снови о песничењу некоме не значе добро. Они указују на повреде и на срамоту. То је зато што током песничања лице бива изобличено, а губи се и крв, коју сматрамо симболом новца. Такви снови могу указивати на добро само код оних који за живот зарађују бавећи се крвљу. Дакле, то би били доктори, они који приносе жртве и они који спремају храну.

(I, 66) Пити хладну воду означава за све срећу. Напротив, топла вода означава болест и пасивност за све осим за оне који су навикли да је пију. Јер је необично пити топлу воду.

(I, 78) Знам човека који је сањао да је отишао у јавну кућу и да одатле није могао да оде. Умро је тек коју недељу касније, што је било сасвим логично. Јавне су куће, као и гробља, места за која се каже *да су свима заједничка*. Много људског семена у њима нестаје. Отуд таква места указују на смрт.

(II, 7) Стајати пред огледалом и гледати сопствени лик онакав какав он заиста јесте значи добру срећу за мушкарца и за жену који намеравају да ступе у брак. То је зато јер огледало означава супругу за мужа а за жену супружника, пошто им оно показује лица баш онако како ће они међусобно показивати своју децу. Исти сан је добар за оне који су тужни, јер погледати у огледало је безболно. То исто предсказује смрт за оне који су болесни, јер огледало припада земљи, од којег год материјала да је направљено. За неког другог то може значити живот у изгнанству, јер ће они ту своје лице видети у некој другој земљи.

Усни ли човек да његов лик у огледалу није онај прави, то указује да ће бити оглашен као отац ванбрачног детета, или нечијег туђег детета. Индикативно је видети себе у огледалу ружнијим или мање привлачним него што тај неко доиста јесте, јер то указује на болест и на очајање, баш као штто виђење одраза сопственог лика у води означава или смрт самог сањача или смрт неког од његових најближих пријатеља.

(V, 61) Сањао човек да га је Асклепије ранио мачем у стомак, те да је он од тога умро. Тај човек је добио абсес у стомаку и био је излечен операцијом.

(V, 62) Сањао неко како, као да је у питању нека мала животиња, храни свој пенис мрвицама хлеба и сира. Умро је страшном смрћу. Храну која је намењена устима давао је пенису, као да није имао лице и уста.

(V, 64) Сањао неко да је у својој одећи пронашао мноштво грозних буба. Згрожен је покушавао да их стресе, али то никако није могао. Сутрадан је сазнао да га жена вара.

[*Artemidorus Daldani Oneirocritica*, ed. Rodger, A. Pack, Leipzig 1963]

Превео са грчког
Петар Јевремовић

■

Спис о сновима

Синесије из Кирене*

* Синесије (370–414) из Кирене (данас Либија), од богатих родитеља Грка, који су веровали да потичу од спартанских краљева – отуда дорски дијалекат у химнама. Био је веома образован – био је Хипатијин ученик. У то време је прихватио неоплатонизам, којег се није одрекао ни касније као хришћанин. Поред поезије (химне) писао је и прозу (најважније дело је *Дион*, о вези реторике и филозофије), а

Уводно разматрање

(130) Поступак је, рекао бих, старински: философска питања платоновски увити у шаљивост[1], да се не би десило да људи омаловаже и униште оно што је тешком муком достигнуто, да га се неупућена руља докопа и оскрнави[2]. То је, дакле, оно чему сам овим списом тежио, свом својом душом, а да ли сам то постигао, и на најбољи могући начин довео до краја на исти такав старински начин, нека о томе суде они који се философијом, по природи својој, на тај исти начин баве[3].

О сновима

Ако су снови весници долазећег, а снови- ђења носе загонетке будућих догађања, и једни и други могу бити поучни, мада не и разумљиви, јер њихова поучност не мора нужно бити и разумљива (131):

јер богови крију и таје од људи живовање.[4]

А досегнути, без труда, највећа добра, предност је богова: људима, свакако, не само зарад врлине, него и зарад свега осталог лепог

муку богови најпре наметнуше.[5]

2. Мантеја[6] је могуће највеће добро: јер по ономе што зна и зато што је свестан сопственог постојања, бог се разликује од човека, баш као човек што се разликује од животиње. Али, док богу доставе његова моћ сазнавања, човеку мантеја многоструко помаже у односу на обичност његове природе. Зато руља схвата само оно што види, а само нагађа оно што још настало није: Калхант[7] је, сасвим извесно, једини у панхеленској скупштини знао

оно што је сада, оно што ће бити, и оно што је било,[8]

и зато и каже Хомер да од воље Зевсове дела богова зависе, јер је он прворођен, и од свих осталих највише зна, јер је најстарији. 3 Не помиње се залуду старост његова, јер она је потврда да временом се повећава знање, зато је знање увек и било најцењеније. Ако би се нашао неко ко ће, заведен неким другим Хомеровим речима, тврдити да је премоћ Зевсова у снази његове мишице, држећи се речи песникових:

јер снагом он бејаше јачи,[9]

тај се простачки диви песништву и ништа не зна о философији у песништву, а која каже да богови и нису ништа друго до ум сам[10]. Тако песник, Хомер, прикључује надмоћи у снази првенство рођења[11], сматрајући Зевса прародитељним умом: јер, каже, шта би друго могла бити снага ума, ако не разборитост? 4 И сваки такав, будући да је бог, достојан је да влада осталим боговима, јер је ум сам, и господари свима због премоћи у мудрости, и на исто нам изађе тврдња да „снагом он бејаше јачи" и „зна више". Ето зашто је мудрац богу сличан, јер труд његов да богу се приближи по знању и труд што се бави мишљењем[12], чине божанску суштину, чему и сам бог дугује своју суштину.

2.1 Ово су сасвим довољни докази да се мантеја налази у најврснијим људима, у онима који се баве нечим предано. Зато, ако свака ствар доказује и обележава да се све друге сродне ствари садрже у једном живом бићу, космосу, јер су сви делови тога истог живог бића, космоса, (132) јасно је да је исто и са разноразним писмима, на пример у књизи, фенички знаци бележе оно што је феничко, египатски знаци египатско, асирски знаци асирско, а то тумачи мудрац – мудрац који се образовао по сопственој склоности – па један тумачи једно, други друго, један више, други мање: један тумачи слогове, а други целе речи, а трећи смисао у цели-

оставио је и богату кореспонденцију. Његово је дело значајно не само због књижевних вредности него и као сјајан пример узајамног прожимања античке и хришћанске књижевности и културе. Осим тога, треба истаћи и каснију рецепцију његовог стваралаштва с обзиром на његов неспорно велики утицај. – *Прим. прев.*

ни. Тако исто посматрају мудраци оно што ће бити, па су једни они који испитују звезде, од којих неки посматрају непокретна небеска тела, а неки она која се крећу и која су ватри налик, затим постоје други који будућност тумаче по изнутрицама, а неки, пак, по гласању и лету птица, или месту где ће стати. Многи од њих тврде да знамења будућности представљају и гласови, при читању, па и сама слова, кад их упоређујемо једно са другим, јер значења свега садрже се у свему: птице, кажу они, кад би имале ту вештину, по људима би тумачиле оно што ће бити, баш онако како ми по њима тумачимо оно што ће бити. Јер ми смо њима, као оне нама, више него млад, више него стар, и више него повољан знак[13]. 2 Требало би, дакле, како ја мислим, да се споје делови те Свеукупности, којему су својства и један исти дах и један исти дух, јер су то делови једног Целог. Али, зар нису таква и чарања магова? Јер чарања су узајамна као што су узајамна означавања: мудрац је онај који познаје све делове космоса и њихову сродност. Мудрац, наиме, спаја једно са другим, јер он има снагу залога онога што је најудаљеније, а то су чарања, телашца твари и схеме: исто се догађа са нама да када патимо због болова у трбуху, осећамо тегобе у другом делу тела, или кад се бол из малог прста прошири до препона, а органи, који се налазе између ових наведених, не осећају ништа иако сви припадају једном те истом живом бићу, и међу њима влада велика блискост, узајамност већа него међу многим другим стварима. Зато и неки од енкозмичких богова, од оних који су унутар космоса, може бити у вези са каменом или биљком, овоземаљским тварима, са којима је у саосећајности[14], одговарајући на позив природе, и бива опчињен као што свирач, док вибрира жица најдубљег тона, не трза прву жицу која је следећа до већ додирнуте, него тек ону другу, или жицу највишег тона[15]. А то је оно још од памтивека знано јединство: у сродности делова, наиме, постоји и нејединство, јер космос није просто само Једно, него Једно састављено од многих. (133) У њему постоје делови који се међусобно, са другим деловима, слажу, као што се са другим деловима боре, па из те борбе исходи јединство свега, свих делова, као што је лира систем складних и нескладних тонова. Једно, које произилази из супротности, то је хармонија, свеједно је да ли говоримо о лири или о космосу.

3.1 Знамо да је Архимед са Сицилије[16] тражио место ослонца ван Земље, где би могао да „контратегује“[17] целу Земљу. Јер, како је рекао, док је на Земљи, нема начина да то изведе. Ако је неко мудар, зналац по питањима природе космоса, кад се једном нађе изван њега, не би ни морао да користи своје знање, тај би искористио сам космос у ту сврху. Ако би на силу прекинуо континуитет са космосом, узалуд би посматрао и означавао знамења лишена душе. Јер, ако изван космоса постоји нешто божанско, све је то отпорно на чарања:

По страни седећи (Зевс) ништа
не хаје нити се брине, кад знаде да је зацело
силом и снагом први мед бесмртним бозима свима.[18]

2 Несавитљива је, наиме, природа ума, а оно што има патхос, то је подложно чарању. Разноврсност у мантејама и у мистеријама чини мноштво свега и сродност свега: разноликост чини мноштво, а сродност је у томе што је једно. Али, да испоштујемо државни закон, и да се не бавимо у овој расправи мистеријама, него само вештином мантике, јер она није забрањена. 3 Доиста, исхвалио сам вештину мантике, нашироко и навелико. Да је, сада, мало оставимо по страни, и то ону најбољу, и да се посветимо разматрању питања које је у вези са њом, а све имајући у виду нејасност као заједничку особину свих мантика. А тако се не може побијати ниједна од њих, док разматрамо оно што је целина по себи. Овакво мишљење тежи да покаже како је нејасност нешто хвале вредно, нешто што је истоветно неизрецивости у мистеријама. Јер ни пророштва се не изричу тако да буду разумљива свакоме, па Локсијом[19] називамо пророка у Питији, јер би узалуд народ у атинској скупштини прихватио дрвени бедем, који им је бог понудио као спас, да Темистокле није „дешифровао“[20] смисао тог пророчанства[21]. Зато ни у овој прилици не би требало мантеју путем снова одбацити, јер има нешто заједничко са осталим мантејама, поготову са пророчанствима, а то је прикривено значење.

4.1 (134) Треба се позабавити овом дисциплином, јер она од нас долази, у нама се налази и својствена је свакој души. Наиме, ум има облике, идеје, онога што постоји, каже древна философија[22]. А ја додајем, душа има облике и онога што ће тек настати. Јер душа је према уму у истом односу као што је оно што ће тек настати према ономе што већ јесте. И када бисмо их укрстили, оно што јесте према уму исто је као и оно што ће бити према души, треће, дакле, према првом, и четврто према другом, или да их разматрамо у обрнутом редоследу, на исто би изашло, јер смо овако поступајући следили епистомолошка, научна, правила[23]. Тако ће бити доказано оно што смо тврдили, а то је да душа садржи облике онога што ће настати. Она, дакле, садржи све, а пројектује оне одговарајуће и рефлектује их у имагинацију[24], као у огледалу, па захваљујући овоме свако живо биће може перципирати чулима оно што му се налази у души. 2 Наиме, као што не опажамо оно што се дешава у уму, пре него што наша главна покретачка способност, која „управно“ дејствује, не дојави то обичној, заједничкој, способности, јер што не стиже до ње, то измиче и живом бићу, тако не опажамо ни оно што се налази у првотној души, оној која је главна[25], пре него што одрази тога не допру до имагинације. Може се рећи да је имагинација постојање нижег ранга, и да је својеврсна. А осетила се баш у њој налазе. Јер и боје видимо, и звуке чујемо и додир осећамо као најизразитије опажање, иако су нам при томе неактивни органски делови тела. 3 Али, може бити и да јесте узвишенија врста осећаја, а захваљујући баш њој општимо често са боговима, који нас саветују, пророкују и брижни су због нас. Зато, ако некога сан богато награди, не мислим да је то чудно, као што је могуће да неко без дара, заспи, и у сну га походе Музе, и он им се обрати, оне га саслушају и награде тако што постане вешт песник[26], ја чак ни то не сматрам чудним. 4 Ето, ја прелазим преко случајева када је сан помогао у откривању завера[27], или када је својом лековитошћу потиснуо болест, али не и када би души показао пут ка најузвишенијим визијама онога што постоји, души која томе никада није тежила нити стремила успону ка уму: (135) то би био врхунац врхунаца живом створу, да надвиси природу и споји се са оним што спознаје дух, уместо да као изгубљен не зна одакле је дошао. 5 Али, ако неко мисли да је велика ствар водити душу, а нема никакво поверење у имагинацију и не верује да се захваљујући њој може остварити срећно заједништво, тај нека слуша шта Света пророчанства[28] кажу о различитим путевима. Могуће је, после подробног набрајања свих оних ствари које су нам помагале у успињању душе, да схватимо заметак онога што се у нама рађа:

Некима, кажу, бог даде да могу сами
на̂уком ухватити смисао светлила,
а друге, док спију, оплодотвори
сопственом снагом.[29]

Зар ти није јасно да су Света пророчанства то разлучила, супротстављајући срећу учењу. Један на јави, кажу, а други

у сну учи. На јави, међутим, човек је учитељ, а онога који спава, тога бог *оплодотвори сопственом снагом*, тако да на тај начин и научи и циља се свог домогне: оплодотворити је више него поучити.

5.1 Али, све ово што сам казао нека буде схваћено као излагање вредности живљења у имагинацији против оних који то оспоравају до најмање ситнице, што није нимало чудно, кад знамо да се чврсто држе испразног мудровања, које Пророчанства осуђују, и у том смислу кажу:

> ни режањ жртве, ни дроб не вреде ништа,
> истину не зборе, играрија то је,[30]

и сматрају да људи треба да их се клоне, а они, с висине, будући да су изнад руље, опредељују се једни за једне а други за друге вештине у сазнавању онога што ће се тек збити, и верују да исправно поступају презирући снове као нешто сувише очигледно, нешто што је једнако доступно и мудрацу и будали. 2 А шта ако мудрост и јесте у томе да се постигне она заиста општа корист? Баш зато и јесу сва добра доступна јавности, а нарочито она највећа међу њима. Има ли ичег божанскијег од сунца, у свету који нас окружује, а што је доступно свима? Ако је сопственим очима бога видети најузвишенији догађај, зар није то исто постићи путем имагинације још узвишенија самоспознаја[31]? Имагинација је чуло над чулима, јер је њена пнеума најсвеобухватније чуло, оно заједничко, свакоме доступно, и прво станиште душе. Али, она је дубоко скрита у нама, и (136) влада живим бићем са врха тврђаве тог бића, јер природа је тако удесила да све што се догађа око пнеуме, долази из главе. Слух и вид нису чула, то су органи заједничког чула, слушкиње општег чула над чулима, вратарке које дојављују господарици надражаје који долазе споља, и због којих осетила куцају на врата. 3 А то чуло јесте са својих делова савршено, јер оно и види и чује и све остало што се догађа, својом пнеумом, и разним органима задаје послове за које су способни, једне једнима, друге другима, и свака способност је спремна да се покаже и ван живог бића, која су као неки зраци кад се удаљавају од центра, и опет се сливају у једно, јер једно су у односу на заједнички корен, а мноштво у односу на излаз. А оно опажање, које пролази кроз спољашње органе, та је најсличнија животињској природи, а осећај то није док не стигне до првог чула, имагинације, која је божанска и души најближа, она је, дакле, чуло без посредника.

6.1 Ако уважавамо телесна чула због са/ /знања, јер најбоље знамо шта смо видели, а имагинацију одбацујемо с презиром, као од чула мање достојну поверења, онда је сасвим извесно да заборављамо да нам ни око све не приказује истинито, јер понекад не види, понекад слаже, већ према природи онога што гледа, или онога кроз шта се гледа. Наиме, и сами знамо, да оно што видимо, због удаљености може бити веће или мање, а ако гледамо нешто, рецимо, у воду потопљено, изгледа веће, чак и сломљено, као што весло изгледа у воду зарољено. 2 А и само око, због неког физичког недостатка, крмељивости, на пример, показује искривљену и замућену слику. Зато онај коме је имагинативна пнеума болесна, нека не очекује јасне и разговетне слике. А која је њена болест, зашто је крмељива и слику чини нејасном, и чиме се то може избистрити, очистити, и здравље јој природи вратити, о томе се извести и све сазнај у тајној философији, о којој ништа не сме казати, а помоћу које је она и очишћена током мистерија, задахнута богом[32]. А наметници беже напоље, пре него што бог врати у пнеуму имагинацију. 3 И ко год води рачуна да му имагитативна пнеума увек буде чиста и живи у складу са природом, он има средство увек спремно, а оно је заиста заједничко, јер пнеума води рачуна о

дијатези душевног стања[33], и није лишена саосећања, (137) као што је то љуштура. Љуштура, наиме, има супротан став[34] спрам оних бољих дијатеза душе. Али, њен први, и њој својствени, преносник[35], када душа чини добро, троши се, круни, и постаје лак као етер. А када душа чини нешто рђаво, згушњава се, и постаје као блато. 4 Укратко, да ли је имагитативна пнеума средокраћа између нереда и реда, нелогичног и логичног, између нетелесног и телесног, граничник и једном и другом? Јер божанско се повезује са супротностима, које су на крајевима, месечевом српу налик, док посредник остаје у средини. Зато је тешко само кроз философију схватити природу пнеуме. Пнеума узима оно што јој одговара, као од суседа, са сваке од крајности понешто, па се и оно што је изгледало толико много удаљено, и различито једно од другога, указује као једна природа.

7.1 Природа је доиста широко распоредила имагинативну суштину на многе врста бићâ. А та суштина може допрети и до створења која немају ум, са њима је у вези преко сила нижега реда, јер више нема онај узвишенији преносник, и постаје разум таквог створа који, често, захваљујући њој, мисли и дела онако како треба. Она се, дакле, очишћује и у створовима без разума, како би им дала нешто ваљаније: све врсте демона бораве у таквој егзистенцији, јер они су по свом бивству у потпуности и „ејдолична бића" и налик на причине[36], које ће тек настати, док код човека она често делује сама по себи, сама, или у већини случајева удружена с оним другим[37]. 2 Јер ми не долазимо до мишљења без имагинације, осим ако у том тренутку немамо везу са неком нематеријалном формом, а надмашити имагинацију није питање среће. Јер ум, како каже Платон, и разборитост су од користи и некоме ко је већ стар[38], с тим што он не помиње имагинацију. Реч је, дакле, о животу који почива на имагинацији или на уму који користи имагинацију. А када је реч о психичкој пнеуми, коју они блажени називају пнеуматичном психом или душом, она има у себи и божанско и демонско сваке врсте, и ејдолско, и у том случају, као приказа она испашта казну: Пророчанства су једногласна у томе да оностранu начин живљења душе пореде са сликама и фантазијама у сновима, и да философија обезбеђује да први животи буду припрема за оне следеће, друге животе, и да душе у свом најбољем стању ту припрему олакшавају, а на оне душе које су у рђавом стању ударају жиг срама. 3 (138) Пнеума се диже увис, због природног привлачења, зато што је топла и сува, она је заиста перје душе, а то да је сува душа мудра, дугујемо ником другом до Хераклиту[39]. Али, поставши згуснута и влажна, тоне у земљу, блато, због природног нагиба, и насилно бива угурана под земљу, јер је такво место најпогодније за влажне пнеуме. А тамо обитава као зли демон, и живи свој кажњенички живот, а могуће је да се, током времена, очишћена, поново подигне, да се великим трудом искупи у наредним животима. 4 Имагинација, пак, рођена као двоначелна[40], трчи двоструку трку, и има посла и са оним најгорим и са оним најбољим. Првотна душа позајмљује имагинацију од сфера током силаска, и укрцавши се у њу као у чун[41] плови до спајања са телесним светом. И онда бије битку, или да се заједно уздигну, или да бар не остану заједно доле. Битка јесте тешка, али се догађа да пнеуму одбаци када јој се ова не повинује. Заиста, безбожно је да неко буде упућен у мистерије[42] а да је неверник, и само уздизање би могло постати срамота ако душе не би вратиле оно што им не припада, чак и оно што су покупиле силазећи одозго, а што би оставиле на земљи[43]. То се може десити тек једној души, или двема душама, као дар због мистеријског обређивања[44], или од бога. Кад душа продре у пнеуму, природно је или да се ускладе или да једна другу над-

влада. Све у свему, ипак остају заједно све док се душа не уздигне онамо одакле је дошла. 5 Тако пнеума натоварена злом, наниже вуче душу којој је дозволила да претегне. Пророчанства овако упозоравају зачетке интелектуалног спознавања у нама:

не нагињи се над космос црног сјаја
којем се бездно подастре преварно и безоблично,
омрачено, гнусно, идолољубиво,
лишено свести.[45]

Зар се уму може свидети живот глуп и лишен свести? А прикази, због каквоће састава пнеуме у том тренутку, оно што је доле одговара, јер *слично се сличном радује*[46].

8.1 Ако једно из двојства ума и приказе настане, може се десити да ум урођен буде у уживање. А то је оно крајње зло, да остане непримећено присутно зло, јер то је својство оних који се не труде да се уздигну, (139) слично тврдој израслини која зато што није болна, не опомиње на лечење и оздрављење. Зато покајање уздиже душу, јер онај који је због нечега незадовољан, тај размишља о бекству, и воља његова има највећег удела у очишћењу његовом, она даје снагу и речима и делима, а кад нема воље немоћ обузима сву мистерију очишћења, будући да је лишена свог најважнијег знамена. 2 Зато и у овостраном и у оностраном кажњавање пружа и највећу и најбољу корист у поретку бића, уводећи трпљење и очишћење душе од неразборитог весеља, а зле коби, названи тако без разлога, у великој мери доприносе да се ослободимо неких мишљења која имамо о овостраном. И врховно провиђење се приказује на овај начин онима који имају ум, али не и онима који у то не верују. Зато и није могуће да се душа одврати од материје, ако у овостраном није искусила зло. Отуда треба знати да је многоизвикана срећа замка за душе коју су измислили чувари доњег света. 3 Дакле, нека неко други каже, да можда постоји пиће заборава за душе које одлазе из живота[47], али душа која улази у живот добија уживање у овостраном и сласт овостраног као пиће заборава. Јер силазећи од своје воље у свој први живот, она као надничарка робује, уместо да за то бива плаћена, а то је испуњавање неке врсте литургије[48] према природи космоса, а све позивајући се на прописе Адрастејиних[49] закона. Опчињена даровима твари, њу задеси удес сличан ономе кад слободни људи постану плаћеници на одређено време, па залуђени лепотом једне од слушкиња, пристају да постану робље газде оне у коју су заљубљени. 4 И ми смо такви, кад се из дубоког уверења радујемо спољашњем и телесном, убеђени да баш тако треба бити, попуштамо природи твари, јер је лепа, пријемчива, привлачна, а она наш пристанак схвата као уговор склопљен са нама у тајности. И ако пожелимо, икада, као слободни људи, да раскинемо тај уговор, да одемо, она нас обеђује да смо бегунци, труди се да нас спречи и да нас врати, и непрестано нам ишчитава уговор, изнова и изнова. Тада је души најпотребнија снага и најпотребнија божја помоћ, (140) зато што није безначајна битка побијати уговор са самим собом, а можда применити и силу. Јер освета твари се, доиста, усудом сручи на оне који се јогуне и противе њеним законима, а то су заправо искушења, кажу Свети списи, која је поднео Херакле[50], и то чини свако ко кроз борбу крене ка својој слободи, да духом[51] може доспети све донде где ни моћној природи то не би пошло за руком. 5 А ако би тај узлет остао унутар граница твари, пала би душа, и била би неопходна још већа борба, јер твар се не обазире ни на кога, као да смо страна тела, а ако би се и одрекли тог узлета, тражила би ипак задовољштину за тај покушај и учинила би да животи не буду више мешавина састојака[52] из оне две земљане

посуде које Хомер заобилазно и загонетно описује као две врсте твари. Зевс је, по песниковим речима, у том делу епа, хилархиос[53], бог који господари материјом, он је тај који додељује двоструки усуд, од кога добро никада није непомешано са рђавим, мада има оних који су добили зло непомешано са добрим. Укратко, сви живи створови тумарају, уколико се нису уздигли после првог силаска.

9.1 Да видимо сада у коликом простору је пнеума суверена. Док се душа спуштала, моја расправа је показала да је пнеума постајала све тежа и све више тонула, док није, најзад, доспела до боравишта које је мрачно и црног сјаја[54], а када се душа успиње, пнеума је прати и иде за њом, све док може, а може све док не достигне положај супротан ономе у којем је до тада била. Ево, почуј шта о томе зборе Пророчанства:

и нећеш оставити отпадак твари у бездани
но и прикази припада место окупано светлошћу.[55]

А то је оно место насупрот мрачном[56]. 2 Али, и више од тога би у стиховима могао видети неко ко је оштроок, бистар: изгледа, наиме, да се с душом у небеске сфере не подиже само њена природа која је оданде стигла, него и честице савршенства, честице ватре и етера[57], које је силазећи покупила и нагомилала их на своју ејдолску природу, пре него што је навукла земаљску љуштуру. И онда их, кажу Пророчанства, враћа бољим делом себе, носи их натраг, јер божанско тело не може бити остатак твари. Логично је (141) да саставни делови једне исте природе, који су стекли у једном истом циљу, не могу бити потпуно неповезани и распојасани, нарочито они који су по положају блиски, као што је ватра прва до свеобухватног етера[58], а не земља која је последња, на крају од свих бићâ. 3 А ако се оно што је боље спустило до оног што је горе, и ако је тако чисто тело пало у блато, нашло задовољство у тој заједници, баш као кад би оно што је самосвојно допустило да се њиме управља у заједници, можда би и оно које је горе, не супротстављајући се енергији душе, послушно дозволивши да се њиме управља, следило оно што је боље, и можда би беспоговорно предало своју посредовану природу вођству оног првог, бољег, што ће рећи можда би се оно што је горе претворило у етер, и заједно са оним које је боље кренуло пут небеса, и можда би, ако и не пређе сасвим у добро, доспело до врхунца четири елемента, и окусило свет светлости[59]. Јер, кажу Пророчанства, и оно има свој удео у светлости, постаје део тог кружног поретка[60].

10.1 А у оном делу у којем се говори о елементима, речено је што је речено: може се веровати и не мора се веровати. Када је реч о телесној супстанцији[61], која је дошла из света оностраног, не постоји никакав други начин, када се душа већ винула ка својој сопственој природи, да се супстанција заједно са душом (не) уздигне, уставши, после пада, и да се (не) прикључи небеским сферама, да се простре као што се простире по сопственој природи. Два су, дакле, коначна усуда, *мрак* и *светлост*, додељени као врхунци и среће и несреће. 2 Колико мислиш да има међупростора у телу космоса, и полуосветљених и полумрачних, у којима душа може пребивати са пнеумом коју смо већ поменули, променивши и ћуд, и облик и живот? Када се врати својој првобитној племенитости, она постаје ризница истине, јер је чиста, прозрачна и без примеса, она је божанска и пророчка, ако то жели. А ако падне, душа постаје тамна, неодређена, и лажљива: непрозирност пнеуме не садржи енергију бића. А када је између, неке истине досегне, а неке јој остану недоступне. 3 Тако долазимо до могућности разликовања којег је

ранга демонска природа. (142) Јер у потпуности рећи истину, или само понудити могућност да се наслути, божанска је ствар, или готово божанска. Тумарати, дакле, тражећи истину у предсказањима, трајно је обележје оних који се везују за твар, страствено и частољубиво. Зато, демонска природа, као младо вино или грех[62], увек узима облик божански, или демона вишег ранга, грабећи се за место које припада само оној природи која је боља од њене. И ми онда можемо истражити ранг душе која се налази у човеку. Онај који има имагинативну пнеуму, чисту и јасно одређену, која и на јави и у сну има истинске одразе бића, тај може очекивати, бар што се својстава душе тиче, бољу судбину. 4 Зато није од мање важности да истражимо у каквом се стању налази психичка пнеума, по фантазмама које шаље и којима је обузета, када није подстицана нечим споља, пошто нам филозофија прибави мерила за то, јер треба је пазити, неговати и бдети над њом, да не би, никада, залутала и изгубила се, заувек. А најбоља нега је да деламо нашом спекулативном способношћу, тако да нам живот, једном заувек, има интелектуалну одбрану, колико год је то могуће, како бисмо предухитрили јурише безумних и непромишљених фантазма. А то се може постићи само окретањем ка оном бољем, и пристајањем на зло само онолико колико је нужно имати посла са њим. Интелектуални напад је најбоља одбрана од свега онога што кидише на пнеуму, јер је то чини неизрециво суптилном и упућује је ка богу. 5 Поставши погодна, она привлачи сродношћу божанску пнеуму, ствара заједницу са нашом душом, на исти начин као кад се пнеума због густине скупи, па постане мања, и не може да испуни места за њу предвиђена од провиђења које је обликовало човека. Реч је о просторима мозга, па пошто природа не подноси празнину у бићима, рђава пнеума заузима то место. И зар онда душа не трпи, кад дели место поред истог огњишта са мрским злом? Јер место намењено пнеуми, по природи ствари, и треба бити попуњено бољом или гором пнеумом. Али, оно попуњено гором пнеумом је казна за безбожне који скрнаве оно божанско у себи, а оно попуњено бољом је успешно достигнут циљ, или је бар приближавање циљу, а то је побожност[63].

11.1 (143) Ја сам, дакле, кренуо да говорим о мантици, путем тумачења снова, не зато да би је људи ценили, него зато да би почели да је упражњавају, јер она пружа корист животу, и само зато сам више него брижљиво испитао њену имагинативну природу. Расправа је досад показала малу корист од ње. А најбољи плод здраве пнеуме јесте успон душе, истински света добробит, као што мар у побожности служи да нам пнеуму оспособи за мантику, пророчку вештину. А неке је тим и таквим већ опчинио мамац пророковања, оне који више цене скромну и честиту трпезу, од оне обесно богате, и који се јагме за постељу чисту и беспрекорну. Јер онај који је постељу користио као да је делфски[64] троножац, далеко је од тога да ноћи, које је у њој провео, учини сведоцима раскалашности, такав се моли и пада на колена. Настаје много, када се прикупља мало-помало, и нешто што је настало из једног остварује се другим, са све већим циљем: напредовањем у љубави према богу и спајањем са њим, мада на то у почетку нисмо ни помишљали. 2 Недостојно је, дакле, занемаривати мантику, јер она нас води ка божјем, и у њој се налази оно најбоље које постоји у човеку. Стога, на овом свету, корист сједињавања душе са богом није мања, јер сасвим је сигурно да се спајање са вишњим сматра достојним, штавише, душа се не одриче анималног, и са висине види оно што је доле, много јасније него да се, помешана са оним што је незнатније и горе, налази тамо, и остајући тако непомична, даће живом бићу призоре онога што ће тек настати. И то је оно за шта ка-

жемо: *силазити, а да не сиђе*[65] – да онај знатнији и бољи управља оним незнатним и горим. Ја жудим да имам такву мантику, да могу да је оставим деци, да не би морала, после брижних припрема, кренути на дуг пут или пловидбу до туђе земље, а таква су путовања до Делфа или до Амоновог светилишта[66], него да, оправши се пред спавање, и у тишини се помоливши богу, мирно заспе сном праведника.

Пенелопа окупана блиставу обуче хаљу
и Атени молити се поче. [67]

12.1 Ја, дакле, трагам за сном на исти начин како је Хомер за њим трагао: ето бога из даљине, (144) јер и да ништа не учиниш он се појављује само док спавамо, и то је све што је потребно учинити за иницијацију зарад које се још ниједан сиромашак жалио није, да је у томе нижег рода од богатог. Јер, знамо, било је градова који су за хијерофанте[68] бирали само најбогатије, као што Атињани бираху тријерархе[69]. Велики трошак и велика срећа морају се ускладити да се прикупе трава критска, перо египатско и коска иберијска[70], и тако ми Дива, ако игде постоји нешто чудесно, што ће се наћи и на копну и у мору,

тамо где залази Хиперион ил излази.[71]

Свашта се, доиста, говори о онима који упражњавају спољну мантику. Ко је у стању да у те сврхе сам намакне средства од онога што поседује? А сан снева и најбогатији, и онај мање богат, а и онај још мање богат, и онај који у беди најудаљенију од града обрађује њиву, и веслач, и надничар, и странац који порез не плаћа баш као и онај странац који га плаћа. Ништа богу не значи неко од угледника, Етеобутада на пример, и неки неугледни Манес ономад купљен. Народство показује њено човекољубље велико, једноставност и природност њено философство, ненасилност побожност њену, свеприсутност и независност од воде, камена или земље[72], све је то доиста боголиком чини. Али, и ово, најпре, треба рећи, да се не дешава да због такве мантике себе заробимо само једним послом, или да нам због ње измакне нека повољна прилика. 3 Јер нико неће оставити неки пробитачни посао, да би отишао своме дому и легао да спава, спреман да сања. Али, како нам дан није довољан за пословање у будном стању, време које нам нужност додељује да живимо стиже да обезбеди људима и оно што зовемо *упоредним послом, који је замашнији од главног*[73], дајући, поред нужности, могућност избора и благостање постојању. Сматрати се, доиста, мора срећном околношћу и то што предсказања, која настају уз разноразна помагала и која нам отимају већи део живота, (145) допуштају бар неко време за све друге и користи и послове. Ако би се нечему од свега тога сасвим предао, тешко да би за то могао добити подршку од поменутих предсказивања: нити је свако време погодно за то, нити је свако место одговарајуће да се упрличи обред, нити је препоручљиво у ту сврху та помагала унаоколо носати. 4 А да и не говоримо ништа друго него да су за тма тих помагала, због којих одскора готово да нема више места за справе за мучење у казнионицама, потребна теретна кола или спремиште лађе, а ту су још и потказивачи и сведоци мистерија[74]. Ближе је, наиме, истини рећи, да је у наше време много тога проказано преко оних који, у страху од закона, одају тајне очима и ушима непосвећене светине. У вези са тим, лично сам уверен да је погубно приклонити се том и таквом делању, које је у вези са забрањеним обредима, и постати богу мрзак, јер то да се не сачека да неко уради нешто од своје воље, него га силом и присилом намамити или натерати, то је силеџијство, што законодавац, чак и код људи, не оставља некажњеним. 5 Реч је о

веома озбиљним стварима, али то није све: могуће је да се онима који предвиђају будућност осујети деловање и да, у тренутку када оду у туђу земљу, оставе код куће то своје, да тако кажем, умеће. Јер није баш једноставно ићи овуда-онуда, по туђим земљама, и стално пртити сву потребну опрему за те работе. Када је, напротив, реч о мантици снова, свако има по неко своје помагало, чак и да жели не може се одрећи пророштва, оно је увек уз њега, и кад мирује, и кад путује, и кад војује, или обавља државне послове, или обрађује земљу, или тргује. 6 А то ни закони сумњичаве државе не забрањују, не могу да спрече, нити би могли и кад би хтели, јер нема доказа против оних који то упражњавају. Јер шта је грешно у сну, шта може згрешити онај који спава? Ни тиранин не може забранити да се сања, осим ако не забрани и само спавање. А то би већ било велико безумље, нико није толико безуман да иште немогуће, а то би било и својство безбожника, да доноси законе противне богу и природи.

13.1 За сном треба да иду и жене и муж, и старо и младо, сиромашни и богати, они на положају и обично грађанство, грађанин и сељак, радник који живи од своје руке и мудрац који живи од свог ума. (146) Ни пол, ни узраст, ни било која околност, ни занат, не смеју бити против сна. То је свеприсутна, увек спремна, добра, тиха, пророчица. Она је та која посвећује, и она која је посвећена, благовесница доброг, она задовољство чини дужим, најављује уживање, предухитритељка је зла, стражари будно, сасеца га у корену. Јер све што надања, која „хране људски род“[75], дају корисно и пријатно, све што страх кроз опрезност и потребу сигурности гура у нас, све то је у сновима и ништа нас не може спречити да се у ту наду не уздамо. 2 А опет, благодет надања у природи је толико силна и спасоносна, да оштроумни софисти не кажу узалуд да људи не би желели да живе све трпећи себе какви су у почетку били, и да би се одрекли тегоба које наваљују на живот, да им Прометеј није подарио наду, лек снажног дејства који је заведенима благотворнији него феномен који се наслућује. Надања, наиме, имају толику снагу као кад се неко, везаних руку и ногу, препусти чувству надања, и верује да је слободан, да војује, да двоструку плату добија за храброст, да је нижи официр, затим виши официр, да побеђује и приноси жртву, да је овенчан славом и да припрема гозбу, по вољи му сицилску или персијску. А заборавља своје везане удове, у силној жељи да је генерал. 3 Па ипак, и то је јава некога који сања, и сан некога ко је будан: и једно и друго утврђено је заједничком основом, имагинативном природом. А она је та која када желимо ствара те слике, приушти нам ту јединствену добробит, испуњава нам живот радошћу, и заводећи нашу душу преварним надама подиже је изнад могућности сагледавања тегоба, она је та која од своје воље пред нас простире наду – што и бива док спавамо – а за обећање у сну бог нам даје свој залог: неко ко је већ припремио дух, да користи најбитније ствари, које му пружа сан, тај има двоструки добитак, да им се радује унапред, и кад их стекне да их користи вешто, (147) јер је већ добро проучио оно што је прикладно за његов живот. 4 У вези са тим, Пиндар је химном опевао наду, говорећи о срећном човеку којег „слатка прати нада, хранитељица млађа, која крепећи срце, најбоље управља променљивим чувством смртника“[76]. Неко би могао тврдити да Пиндар не говори о нади на јави, оној преварној, коју ми сами по својим потребама обликујемо. Али, све у свему, Пиндарова похвала односи се на мали део снова. Мантика, међутим, која се односи на снове, и која нам, примењујући вештину, приближава феномен, она нам пружа поузданију наду, тако да се не може рећи како је нижег рода. 5 Хомерова Пенелопа претпоставља да су врата снова двострука, и каже да је пола њих лаж[77], али она није била вична тумачењу снова. Да је разумевала ту вештину, све би снове пустила кроз рожната врата. Хомер је дакле представља као збуњену, осведочену незналицу у погледу призрака (опсис) у који није требало да посумња:

> гуске су просци, а ја сам орлетина био
> ти овчас,
> ја сам Одисеј.[78]

Јер Одисеј је био у кући, и она је са њим чаврљала о свом призраку. Ја бих рекао да, кроз ове речи, чујем Хомера како каже да није добро одрећи се ни снова ни слабости оних који их користе да би променили природу онога што виде.[79] 6 Зато Агамемнон није у праву кад окривљује снове за превару, јер он је тај који је погрешно протумачио проречену победу:

> каже ти косате баш све Ахејце да
> наоружаш,
> да би широкостазни град освојити
> мого.[80]

Агамемнон, дакле, напредује, намерава да на челу своје војске освоји град. Али, није разумео „баш све“. А то значи, да „до последњег Хелена све наоружа“, док су му ван бојног поља Ахилеј[81] и фаланга Мирмидонаца, војника најхрабријих у целој његовој војсци.

14.1 Али, доста с похвалом сновима! Хајдемо даље! Замало да се осрамотим због незахвалности. Јер, мантика је ваљана да будемо у дому заједно, да пловимо заједно, да тргујемо и ратујемо, да све обављамо заједно, (148) и све остало о чему сам до сада говорио, а да оно што се мене тиче, а у вези је с њом, још нисам обелоданио. Па ипак, она никада није тако расположена према људима, док не дођемо до философије. Јер много тога, што је на јави нерешиво, кад заспимо, око нечега нам притекне у помоћ да разрешимо, а нешто и сама разреши. 2 Дешава се, знамо, да нам час изгледа као да је она све решила, а час да смо сами решили и докучили: мени су снови доиста често помагали у изради списа. Мисао бисмо ми уредили, угладили стил, понешто бисмо прихватили, понешто бисмо изменили. А каткад, искрен да будем, преиначили бисмо цео спис, бујан и надувен, због неологизама и моје усхићености, нама необичним, старим атичким дијалектом[82], којем ме је бог научио, нешто је сам рекао, а нешто како треба рећи, или пак указавши ми да ваља угладити извесне неравнине у мом језику, одвео ме је до умерености зауздавајући моју емфазу. 3 А једном, када сам у лову био, мантика ми је помогла да направим замку за дивљач, и то за ону која је вешта и бежању и скривању. Већ сам хтео да одустанем, да напустим заседу, кад ми је мантика објавила да је баш тај дан предодређен за успех у лову, и ја сам, пун поверења, заноћио под отвореним небом. А када је свануло, мноштво дивљачи беше ухваћено у моје мреже, а добар број настрада од мог копља. 4 Живот од ми испуњавале само књиге и звери, а не време које сам провео као изасланик своје државе. Камо среће да никада нисам морао да доживим те три страшне године![83] Али, чак и тада сам имао огромне користи од мантике. Она је разоткрила завере сковане против мене, завере варалица које призивају душе умрлих, сачувала ме од несреће, и заједнички смо много урадили за добробит нашег града[84], да се састанем са краљем, и да пред њим изрекнем речи које никада ни најхрабрији Хелени се нису усудили да кажу. 5 Некоме једна мантика лежи на срцу, некоме нека друга, а ова одговара свима, јер свако има свог доброг демона, који смишља одбрану од напасти на јави. Душа је такође једно од мудрих добара, душа ослобођена наплавина баналних осећаја који у њу трпају разноразне другости. А она је пуна идеја, (149) и оно што од ума прима, када се

осами, преноси даље, дели онима који су окренути унутра, и дарује им оно што долази од бога. Јер у њој живи енкозмички бог, и док је тако, и она има природу истога порекла.

15.1 Ове врсте снова заиста су божанске. Било у целини, или у појединостима, јасни и чисти, и не треба им никаква вештина тумачења. Али, они походе само оне који живе по правилима врлине, било да су врлину стекли разборитошћу, било да је имају као навику. Ако понекад походе и неког друкчијег, то се догађа уз велики напор. Јер могуће је, да се то деси, свакако да није безначајно да неког невољника походи сан најплеменитије врсте. 2 Ово, ма колико простачке врсте било, може да буде загонетно, и тада је потребно располагати вештином мантике. Јер његово порекло, штоно би се рекло чудно и необично, од чудне и необичне клице вуче порекло, а такво ће и остати, нејасно. А ево о чему је реч: сва бића која имају својства, она која јесу, она која су била и она које ће тек бити, јер и то будуће има свој облик постојања, одашиљу слике[85] које се одбијају од своје твари, од своје основе. Ако свако чулно биће представља двојство облика са твари, и ако посматрамо одашиљање твари из те саставине, разум нас учи да природа слика иде истим током, и да је односу једног и другог, то јест слика и материје, какав ће настати, ускраћен меритум бића. Од свих слика које истичу, имагинативна пнеума представља најјасније огледало. Јер крећући се тамо-амо слике губе свој положај, било због неодређености бивствовања, било да их не разабире ниједно од бића, кад год се намере на психичке пнеуме, будући да су и оне приказе а пребивају у људској природи, они, слике им се, наиме, приклањају, и тамо мирују, нашавши мир уз своје огњиште. 3 Дакле, од онога што је било, од прошлости, што је већ ушло у дејство бивствовања, слике се јасно одашиљу, све док протеком времена не ослабе и не ишчезну. А од онога што је сада, од садашњости, то је више живо и видљивије. Од онога што ће бити, од будућности, то је неодређено и неодлучно, они су као љуљушкање брода, наговештај садашњости која још није настала, или пупљење недовршене природе, као клијање загонетне семенке док скривена не избије из земље. (150) 4 Зато је потребна вештина тумачења будућности, јер најпре долазе њени наговештаји, слике нејасне и слабе, не као слике стварних бића, јер зачудна је природа док настају из нечега што још није настало.

16.1 Али, крајње је време да кажем како нам у удео долази ова вештина. Најбоље би било да нам се пнеума, и то она божанска, припреми тако да буде достојна да над њом бдију ум и бог, а не да буде таква да је прихватају само неодређене приказе. Најбоље је васпитање кроз филозофију, она прибавља спокој од страсти, јер страсти кад се покрену освајају пнеуму као што се освајају пространства.Ту спада и умерен и разборит начин живота, који у најмањој мери буди животињу у нама, и најмање изазива немир, у последњем, у путеном, телу. Немир може доспети све до првог тела[86], које треба да буде мирно и сталожено. Али, свакоме је лакше да то здушно жели, а веома тешко да у заједништву са другима то постигне. Зато и желим да сан не буде узалудан никоме. Хајде, онда, да потражимо неку меру, чак и за оне неодређене снове, да пронађемо вештину тумачења приказа. 2 Ја мислим да би то требало овако да буде. Прво, бродари на мору: кад једном наиђу на спруд, и искрцају се, па наиђу на многољудни град, они ће сваки следећи пут кад угледају тај спруд, знати да ту постоји и многољудни град. Или, војсковође: њих ако и не видимо, по њиховој извидници, кад је угледамо, знамо да иду и они. Јер, где је извидница, ту су увек и војсковође, негде у близини. Тако је и са приказама: оне ће увек наговештавати оно што ће се десити, јер оне су увек претходница истог, слично сличног. Отуда се, с једне стране, показује неспособност кормилара када не препозна онај спруд, и не може да баци сидро јер не зна где се налази, па плови насумице, а с друге стране је онај који је много пута имао привиђање, али није схватио ни разумео да му је проречена била невоља, или срећа, или подухват, па траћи живот, и пролази као онај кормилар који је упропастио своју лађу. 3 Ми смо у стању да предвиђамо небеске знаке, у дубоком миру природе, угледавши ауру око месеца, која нас учи да за њом следи олуја (151):

Ако је један једини, ил ветар ил бонаца биће,
скрши ли се, ето ветра, ишчезне ли, гле бонаце.
Један хало, и још један, у кругу, олујни је знак.
Тоструко увијен хало жешћу олују доноси,
поцрни ли још жешћу, најжешћу ако ли се скрши. [87]

Тако је у свему, то и Аристотел и разум кажу: опажај ствара сећање, сећање ствара искуство, искуство ствара вештину. Кренимо тим путем, и кад је реч о тумачењу снова.

17.1 Има оних који су већ тушта и тма књига сакупили о сновима. Ја те књиге све до једне презирем. Сматрам да нису ни од какве користи. Наиме, на тело, које је стециште нагомиланих елемената, на оно последње, путено, може се применити свеобухватна вештина и логика примерена његовој природи. Ту се, углавном, доказује како једно (слично) изазива друго (слично), све доказујући да је у телима исте врсте мала разлика једних у односу на друге, и да се не може сакрити штетност онога што је противно њиховој природи, нити се ми можемо окористити таквим мерилом. Али, то није случај са имагинативном пнеумом, него се својим доминантним, првотним својством разликује свака од сваке, једна од друге, једна пнеума одговара једној сфери, а друга другој, зависно од тога шта претеже у мешавини:

Међ свим душама најблаженије су оне
по земљи које се са небеса распростиру:
ал још блаженије су оне што неизрециву имају
пређу, господару, од сјаја твојега,
од Зевса потекле, од пређе моћне нужности.[88]

То је, дакле, било оно што је Тимај закукуљено казао када је свакој души додељивао одговарајућу звезду[89]. 2 А душе, које су се удаљиле од своје природе, и радо боравиле у твари, нека мање, а друга више, толико су упрљале пнеуму, таман толико колико се свака унесрећила оним што је претегло. У таквом стању, оне се доиста настањују у телу и проводе цео живот у грешној и болесној пнеуми, а то им је противно природи (152) узевши у обзир њихову првобитну племенитост, док анималном јесте по његовој природи. То стање њега чини живим, само ако му природа пнеуме није таква да саму себе сврстава на страну за коју се сама определи: за злотворство или за врлину. Јер ништа није тако непостојано као пнеума. 3 Како, онда, у бићима могу настајати тако различите, и по природи и по закону и по страстима, сличне слике од сличних основа? Нити јесте, нити може бити. И како се могу замућена и бистра вода, једна непокретна а друга узбуркана, довести до тога да буду сврстане у исту форму? Ако замућена вода једном овако, а други пут онако изгледа, због различитих боја и због узбурканости прави мноштво облика, само једно може им бити сродно, а то је лажна слика. Ако се нешто оспорава, било да нека Фемоноја[90], или неки тамо

Мелампус[91], или неко трећи, предложи да се успостави опште правило по којем ћемо описане феномене разграничити и изложити, да њега, или њих, приупитамо: да ли је по природи ствари да огледало, и оно равно и оно закривљено, као и оно од различитих материјала, може дати исту или сличну слику онога што је показано? 4 Ја мислим да се ти такви уопште нису бавили пнеумом. Оно што јој је својствено, каква год да је, сматрали су да је правило и мерило важеће за све. Па, ето, ја не одричем да у свему што се разликује нема сличности, али оно што је нејасно, када се силом раздваја, постаје још нејасније: тешко је, без икакве сумње, препознати приказу дела које се још није десило. А још је теже, мислим, у сваком појединачном случају добити приближну причину онога што је свима заједничко.

18.1 Зато се, кажем, треба клонити тврдње да постоје заједничке законитости за све, нека свако за себе одреди материју која се тиче мантике, нека себи уреже у памћење на шта се и када који догађај односи, и како су почела привиђања. Није тешко да свако за себе савлада вештину коју ће усавршити вежбањем, а то ће му донети корист, јер корист нас упућује на вежбање, нарочито онда када материјала има у изобиљу. А шта може бити обилније од снова? Шта је заводљивије? Снови привлаче и глупог, и глупан се њима бави. А највећа је брука да онима који су већ целу деценију дечаштво оставили за собом, треба неко други да тумачи снове, пошто сами нису савладали вештину тумачења ове вештине. (153) 2 Мудро је забележити оно што се дешава и на јави и у сну, призоре и догађаје, ако град није толико дивљачан и противи се једној таквој новотарији у идејама. Сматрам примереним да такозваним ефемеридама прикључимо и епиниктиде, како сам их ја назвао, е да бисмо се сећали начина живљења и за дана и преко ноћи. Ова моја расправа је устоличила начин живота према имагинацији, сад бољи, сад гори, од обичног начина живота, а све према томе да ли је пнеума здрава или болесна. На тај начин учинио сам нешто корисно за истраживање могућности усавршавања мантике, не дозволивши да нам ишта умакне из сећања, а уз то обогатили смо живот префињеним задовољством, које нам чини част, бележећи историјат онога што нам се догађа и на јави и у сну. А и они који се језиком баве имаће користи, не верујем да може постојати нека боља хипотеза од ове у тако разноврсној вежби вештине бесеђења. 3 Али, ако софиста са Лемноса[92] каже да су ефемериде ваљана подука за добро бесеђење на сваку тему, јер не занемарује ситнице и да нужно прожима све, и битно и небитно, зашто онда не сматрати и епиниктиде достојним пажње за лепо уобличен говор? Свакоме је јасно колико је то замашан посао, ако се потруди да усклади говор са причинама које раздвајају оно што је природа спојила, а спајају оно што је природа раздвојила, и треба да тим говором дочара визију ономе који је није видео.

19.1 Али, није безначајно ни прихватити се посла да се у души настало необично кретање пренесе другоме. А кад се имагинацијом оно што постоји искључи из стварности, и у стварност уведе, оно што нигде и никако нити постоји нити има природу, на који начин би се могло ономе што је само по себи непојмљиво доделити природа која се не може именовати? Она, имагинација, то и такво показује не као мноштво идеја, и то све заједно, и не доноси их истовремено, него их уистину сан има и нама преноси. Ми верујемо све што би наша имагинација желела: све то срећно прегурати, а да грдно не погрешимо, била би то више него савршена реторика. 2 Имагинација се поиграва с нама, већ и око самог нашег сазнања, утичући више него што мислимо, јер ми, сасвим је извесно, нисмо неосетљиви на

оно што нам се у сну догађа, (154) било да се сновиђењима здушно предајемо и на њих пристајемо, било да их не мање мрзимо, а не сметају нам ни бројне чини у вези с њима, иако нас прогањају у сну, јер, у њему је задовољство особито најслађе, тако да осећања љубави и мржње бивају утиснута у наше душе да остају и на јави. 3 Ако би се неко доиста трудио да не изговара речи без душе, него да озбиљно поради на томе да му говор постигне циљ, да и код саговорника изазове оно исто што и сам осећа и мисли, онда би морао да употребљава речи које покрећу. Он у исто време и ступа, и побеђује, и лети, и све то захваљујући имагинацији. А како да то речи постигну? На пример, неко сања да спава, па види у сну да устаје, како му се чини док и даље спава, и стреса сан све лежећи у постељи, размишља, колико зна и уме, о сну који му се јавио, и све је то и даље сан, али је онај првотни двострук: он и даље не верује, мисли да је будан, и да је реч о стварности. Тад почиње истинска битка, тај неко сања да се бори са самим собом, да се ослободио сна, да се буди, и да је стекао искуство са самим собом, и да се уверио у превару и илузију. 4 Алоаде[93] су кажњени зато што су подигли тесалске планине све до богова, а ономе који спава никакав Адрастејин закон не може забранити да се подигне изнад земље, са више среће и од самог Икара, да надмаши у летењу орлове, и да допре до оних највиших сфера. Тај и земљу посматра из висине, и види је онако како је ни Месец не види[94]. Могуће је са звездама разговарати, и бити са невидљивим боговима. И све оно за шта смо мислили да је немогуће постаје могуће, па се и „богови јављају као видљиви“[95], нимало нам не завидећи[96]: ни не враћају се на земљу, јер већ јесу на њој. Уосталом, ништа није толико својствено сновима као потирање простора и делање ван времена. Може се разговорати са овцама, на пример, и сматрати њихово блејање артикулисаним говором, и наравно разумети шта оне говоре. Тако би предмет излагања постао нешто ново, са много више ширине, ако би онај који је то искусио имао храбрости да о томе јавно говори. 5 Ја мислим да и басне вуку корен из снова, јер у њима слободно говоре и паун и лисица и море. Мало је то у поређењу са самосталношћу снова. (155) Јер, иако басне имају најмањи удео у сновима, ипак су омиљене код софиста при припреми за бесеђење. Такође и онима којима је басна почетак говорничке вештине, сан може згодно послужити као циљ, зато што тада долази до тога да увежбаност у језику није била узалудна, него да и дух постаје мудрији.

20.1 Свако коме доколица и лагодан живот омогућавају да записује шта му се догађа на јави и у сну, нека пише, нека посвети мало времена ономе из чега настају најснажније мисли. Тај ће стећи мантичку вештину, коју сам, ево, прославио, а од које нам ништа не може бити корисније, а не треба презирати ни начин изражавања, „реп“ који се вуче за нама кад деламо, јер философу то може бити играрија када се опушта, као када Скит опусти затегнут лук, а беседнику мантику налажем као круну гиздавог говора. 2 Али, морам рећи да ми не изгледа прихватљиво онај, који се вежба у вештини говорничкој на Милтијаду и Кимону[97], или на неким незнанима, или на политичким међусобицама богатог и сиромашног. Лично сам видео у позоришту двојицу стараца како се препиру, обојица су били оличење достојанства које краси философију, и за сваким од њих вукла се, да тако кажем, брадурина од сто кила, али то их достојанство уопште није спречило да се међусобно руже, псују, да млатарају рукама, да говоре надугачко и нашироко о људима за које сам, тада, мислио да су њихови пријатељи, а како су ми, касније, рекли „обавештајци“ ти људи то нису, нити су икада то били, него су штавише били измишљени ликови. Где би најзад могла постојати та-

ква политеја, где би угледник могао бити одликован за убиство политичког противника?[98] А неки деведесетогодишњак, који брбља о нечему што је измишљотина, јавно, у којој ће прилици „убацити" истину у свој говор? Укратко, мислим да говорници уопште нису схватили шта значи *вежбање*, то јест заиста се трудити, а не то чинити кобајаги. Ако гледају на припреме за говор као на циљ, и очарани су путем којим треба ићи, то није оно право. Они од вежбања праве борбу, (156) као када би неко ко у палестри[99] вежба песничење захтевао да буде проглашен, и да то гласници разгласе, за победника у панкратиону у Олимпији. 3 Таква је дакле осека памети и плима речи обузела људе, да има оних који могу говорити а да не кажу ништа сувисло, него је требало да извуку корист за себе, као што су то учинили Алкај и Архилох[100], који су упражњавали елоквентност када су говорили о себи. И онда потоње време чува успомену и на њихове патње и на њихова радовања. Јер нити би они држали испразни говор о непостојећим стварима, као што то чине ови нови мудраци, нити би другима пружили прилику да се окористе њиховим даром, као Хомер и Стесихор[101], који су својим песништвом прославили име и сој хероја, тако да и ми уживамо у ревности врлине, иако су они занемаривали себе, толико су то били велики песници. 4 Онај, дакле, који жуди да га потомство памти, и свестан је да може изнедрити нешто велико, нека иде путем неуобичајеним, као што је ишло ово моје дело! Нека се храбро преда времену: ваљан је то чувар када му се преда на чување спис о богу!

[Наслов оригинала: *Synésios de Cyrène*. Tome IV. Opuscules I. Texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat. – Paris. Belles lettres. 2004]

Превели са хеленског и коментаре написали
Милена и Војислав Јовановић

Напомене

[1] „Сократа, људи, ја ћу покушати да хвалим овако: наиме у поређењима. Он ће можда мислити да ћу га приказивати са смешне стране; али поређење ће бити ради истине, а не ради подсмевања." Овако је Платон почео Алкибијадову беседу у *Гозби* или *Симпосиону* (Платон: *Дела*. Превод, напомене и објашњења Милош Н. Ђурић. – Београд, Дерета, 2002, стр. 67). Синесије је и у другим текстовима склон „духовитом искораку", каква је *Похвала ћелавости* или *Дион*, а то ће бити чак и у оваквој врсти списа.

[2] Синесије често дискутује схватање (блиско платонизму и новоплатонизму) да тајне не смеју бити доступне неупућеном „нечистом" мноштву (како не би биле оскрнављене), него само „посвећенима". Већ су питагорејци имали тајне које су онима који су прошли иницијацију обезбеђивале блажен живот после смрти. У античком свету је иначе било рестрикција за неке обреде: неки су били допуштени само посвећенима, а неки су били забрањени одређеним групацијама.

[3] Синесије је готово цео спис упутио, могло би се рећи, искључиво онима који су, као и он, посвећени највишој умној активности, философији, дискурсом који карактерише савршена бревитас. Другим речима, Синесије је у овом сажетом уводу показао сопствено припадање нео/платонској философији, која је доступна само изабранима, уз извесну благонаклоност да се потенцијалним изабраницима допусти да завире „у озбиљна философска питања, увијена у шаљивост", чиме се, најзад, како он мисли, висока достигнућа могу сачувати. Сама расправа ће показати његов напор да разреши проблем немогућности превазилажења „зле коби", која човека, тачније његову душу онемогућава да се „уздигне" ако је „пала". Синесија је и у практичном животу карактерисала амбивалентност онога што је желео и онога што је морао – то је разрешавао испуњавањем дужности према роду – тај осећај га је натерао да на себи својствен начин споји *vita contemplativa* и *vita activa*. Тако је прихватио да постане и епископ, иако га је то одвајало од философије, које се никада није одрекао. Он је доиста био „човек свога времена", јер је својом духовном снагом, моралним интегритетом и најзад даровитошћу стварао књижевна дела свестан своје узвишене мисије.

[4] Алузија на мит о Прометеју, Пандори и Епиметеју код Хесиода. Код Синесија грчка реч *биос* означава стриктно *живот*, док код Хесиода значи *средства за живот*:

Сакривен људима држе богови потребан житак,
Јер би у један дан лако зарадио човјек
Доста за годину цијелу и онда би беспослен био.

(Хезиод, *Послови и дани*. Превео Алберт Базала. Пјеснички дотерао Никола Милићевић. – Загреб, Матица хрватска, 1970, стр. 15, стих 42)

[5] Hésiode: *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier*. Texte établi et traduit par P. Mazon. – Paris, Les Belles Lettres, 1928, ст. 289.

[6] Гипкост грчког језика и склоност српског ка именским туђицама дозвољава преузимање грчких речи на исти начин како је то од памтивека било између ова два у многом смислу сродна језика. Синесије редовно употребљава термин *мантеја* (прорицање) као апстрактну именицу за о*неиромантеју*, док ће се *мантика* углавном односити на мантеју као (примењену) вештину.

[7] Калхант је пророк кога је и сам Аполон поштовао, а кога су Грци повели у поход на Троју. Предсказао је да треба жртвовати Ифигенију да би се стишао Артемидин гнев, да Троја не може бити освојена без Ахилеја и Филоктета, да ће Тројански рат трајати десет година (у десетој години је рекао да се Хрисеида мора вратити оцу, Аполоновом свештенику и да треба направити дрвеног коња како би се Троја освојила).

[8] Хомер, *Илијада*, 1, 70 (у даљем тексту скраћено *Ил.* или *Од.* и број стиха, када је у преводу М. Ј.).

[9] *Од.* 18, 234

Реч је заправо о Одисеју, који се, још увек као странац, бори са једним од просаца:

Рвање странца са Иром протекло није онако
како су желели просци, но странац био је јачи.

(*Хомерова Одисеја*. Прев. М. Н. Ђурић, стр. 422–23. ст. 233–234)

[10] Новоплатоничарско схватање.

[11] Што је старије порекло, то је веће првенство, јер је веће сазнање.

[12] Духовно опажање, тј. мишљење.

[13] Синесије је мајстор игре речима, па тако и ове три речи које не само што су неологизми, од којих трећа „преповољан" са нијансом „погодан", не само што је хапакс легоменон, него са претходне две „пренов" и „прастар" представља алитерацију у грчком.

[14] симпатији

[15] Овде је реч о жичаном инструменту са четири жице, где су, разуме се, жице најдубљег и највишег тона спољне, што би значило да, ако је прва жица најдубљег тона, свирач не трза другу, него трећу или четврту.

[16] Архимед (287–212 г.п.н.е.) рођен је у Сиракузи.

[17] Основно значење речи „талант" је мера, па онда и тег (негде 26, негде 36 кг.) и новчани износ. „Контратег(овати)" према „контрабаланс(ирати)".

[18] *Ил.* 15, 106-108 (прев. М. Н. Ђурић, стр. 435).

[19] Локсија, атрибут Аполонов, значи двосмислен, јер су пророчанства била најблаже речено двосмислена, а заправо их је пророчица, седећи на светом троношцу, мрмљала, па су свештеници практично тумачили оно што би она у трансу рекла, тачније онај који „пева прорoштва" у храму Пито или како је у српском много једноставније у *питском храму* или Делфима, односно метонимијски „у Питији".

[20] Темистокле је једини схватио да су „дрвени бедеми" лађе, којима су се Атињани не само спасли, него и победили (Персијски ратови, Ксеркс, 480–479. г.п.н.е.).

[21] *Пророчаство* је архаични облик за *пророчанство*.

22 „Још једна друга идеја величине ће се појавити, поред Величине као такве и поред предмета који у њој учествују; и опет над свима овима заједно још једна друга идеја којом су сви ови саставни делови велики; и, према томе, свака идеја ти више неће бити јединство, него бескрајна множина." (Платон, *Парменид*. Са старогрчког превела др Ксенија Атанасијевић. Предговор др Вељко Кораћ. – Београд, Култура, 1959, стр. 13).

23 Ако је, на пример, ум = 16, душа = 8, сада (јесте) = 4, биће (оно што ће бити) = 2
онда је: ум 16 / душа 8 = сада 4/ биће 2 или
укрштено: ум 16 / сада 4 = душа 8 / биће 2 или
обратно: душа 8 / ум 16 = биће 2 / сада 4
(према бел. 35 оригинала, стр. 338).

[24] Грчка реч, коју употребљава Синесије, јесте *фантазија*, а у преводу се користи латинска реч *имагинација* зато што српски еквивалент *уобразиља*, *машта* и слично не значе оно што значе у оригиналу. У грчком *фантазија* значи *показивање, појав, призор; варка* (све то у вези са глаголом који значи *показати* у смислу *показати да /се/ види*); *замишљање путем имагинације* и, најзад, сама *способност стварања представа у /сопственом/ духу и поимању*. Имајући све то у виду, јасно је да ни употреба ове две класичне речи није сасвим одговарајућа у нашем језику. У Вујаклијином *Лексикону* обе речи значе *уобразиља*, *машта*, с тим што код *имагинација* стоји и *способност замишљања, односно стварања менталних слика о оном што није чулно опажено; стваралачка машта*. Та мала разлика у значењу определила нас је да грчку *фантазију* преведемо латинском *имагинацијом*.

[25] Разумна (или „разумска"), рационална душа.

[26] Обично се мисли да је Синесије алудирао на Хесиода („Оне су пак једном Хесиода лепом обдариле песмом", *Теогонија*, 11), али Хесиод не помиње снове тако да је много вероватније да Синесије мисли на себе, особито што касније говори о помоћи снова у раду, а писао је и химне. Поезија је била врхунска људска делатност, са којом се ништа људско није могло мерити, па чак ни филозофија.

[27] Касније ће изричито поменути „три злосрећне године" које је провео као изасланик, препуне несрећних околности (в. бел. 79).

[28] *Халдејска пророчанства*, 2. в.н.е. која су снажно утицала не само на Синесија, него и на новоплатоничаре генерално, између осталих на Јамблиха, Прокла итд.

[29] Cf. *Oracles chaldaïques*. – Paris, CUF, 1971, frg. 118, стр. 96.

[30] *Oracles chaldaïques*. – Paris , CUF, 1971, frg. 107, v. 8, стр. 92–93.

[31] аутопсија, интроспекција

[32] Синесије по свој прилици алудира на теургију, односно на магијске радње са религиозним циљем, што су препоручивали и они најрационалнији неоплатоничари, јер то доприноси нашем усавршавању. У Синесијево време теургија и уопште магија нису биле допуштене (око 370).

[33] Дијатеза или диспозиција (стање, став, располагање [душе], душевно стање).

[34] Љуштура код Синесија означава тело као земаљско „отелотворење" и зато има не само супротан став (антитеза, контрастање) на/спрам (против) оних бољих дијатеза душе, него још горе од тога, јер души не даје никакву шансу за уздизање, напротив „мами" је разним чарањима и материјом, која је по свој прилици „најзаводљивија", да остане у блату.

[35] (Имагинативна) пнеума – схвата се као „превозно средство", с обзиром на „терет" она је узвишена, па се „круни и постаје као етер", али може се десити и да буде „непослушна" и онда се „згушњава" и приближава по конзистенцији земљи, тј. „постаје као блато". Пнеума је сама за себе прилично апстрактна и постаје разумљивија када се „отелотвори", али не да постане материја или твар, него само у оној мери да „посредује између потпуно апстрактних појмова какви су душа, идеја=одраз или ејдол, фантом=приказа. Тако Синесије помиње имагинативну пнеуму („имагинација и њена пнеума), психичку пнеуму (или пнеуматичну психу), божанску пнеуму, суву, „као перје, етер и слично", пнеуму која је опозит, влажна и згуснута пнеума, затим здраву – болесну, добру – рђаву, итд. Имајући у виду сва „задужења" пнеуме, Синесије заправо говори о истом, без обзира да ли каже имагинација или имагинативна пнеума – разлика је у способности поимања читаоца. Као што ,наиме, постоје различити нивои „оствmarkености" идеја (већ чињеница да се појмови морају „означити" речима дезавуише појам у суштини...), у смислу од „врхунаца врхунаца" па до материје (рупа у земљи), тако су и читаоци (да употребим савремен израз) различитих нивоа способности „реципирања" оваквих разматрања, од оних који су способни да схвате апстракцију и без именовања до оних којима ни тело као љуштура душе на земљи није јасна.

[36] Идол (витацистички изговор речи *ејдол* или *еидол*, нпр. еидологија) у савременом језику најмање означава *симулакрум* (*фантом*) или *приказу*, *привиђење*, *утвару*, *опсену*, *варку*.

[37] Пнеумом.

[38] „А што се тиче разборитости и истинских правих мишљења, то представља праву срећу за човека ако их стекне тек у старости. Савршен је онај човек који поседује ова добра, и сва остала која она садрже." *Плат*. 653 А (Платон: *Закони*. Са старогрчког превео др Албин Вилхар. Предговор написао др Вељко Кораћ. – Београд,. БИГЗ, 1971, стр. 44–45)

[39] Хераклит из Ефеса (око 500. г.п.н.е.) назван Тамни или Мрачни због тешко разумљивог дела *О природи* (како је касније, по обичају, названо), састављеног у афоризмима. По њему, постојање је вечно, „рат" је отац свега, *бити* значи обману (чула), основни елемент је *ватра*, која се „мења" и сходно томе душа иде навише или наниже, а „покретач" је опозиција суво–влажно (на пример, душа је сува када се роди, а кад постане влажна, она умире). Перје душе и код Платона у *Федру* (246).

[40] Имагинација, пнеума или телашца светлости се одређују каткад као „амфибијска" („дво-животни, два начина живота", што данас „вреди" само за водоземце или возила са две „сврхе"), тј. *двоначелна* или чак *двостихијна* и значи *двојност (изворне) природе или егзистенције*, што, у овом случају, значи да живи на два начина, у два елемента, и на небу и на земљи и представља оно што их спаја.

[41] „Они за које се судијама учини да су живели између добра и зла иду на Ахеронт, уђу у чунове, који су ту за њих припремљени, и на њима стижу на језера: испаштају кривице и на тај начин избављују се од греха што су га учинили, а за добра дела добијају плату, свако по својој заслузи" (Платон, *Дијалози*. Превели др Милош Н. Ђурић и др Албин Вилхар. – Београд, Култура, 1970, стр. 278)

[42] Иако је на почетку рекао да ће се уздржавати од помињања мистерија (в. 3,2).

[43] Душе, силазећи с небеса на земљу привлаче, посредством пнеуме, на коју се „лепе" елементи сфера кроз које пролазе, тако да пнеума постаје све „тежа". Приликом повратка дешава се обрнуто, свака „стварчица" се мора вратити тамо где припада.

[44] Душа се може очистити од свега што јој је страно, чак и док борави на земљи, захваљујући мистеријама, али то се ретко догађа и ову привилегију заслужују само они изузетни.

[45] *Oracles chaldaïques*. – Paris, CU,. 1971, frg. 163, стр. 106.

[46] *Similis simili gaudet* – латински превод, а српски *Нашла слика прилику* са подругљивом варијантом *Нашла врећа закрпу*. Платон је често употребљава, на пример у *Горгији* (510 б), слично у *Федру* (240 ц) итд. У *Гозби* или *Симпосиону* (190 б) каже о Ероту који по природи мрзи старост и бежи од ње: „Он је увек с младим светом и борави код њега, и добро каже она давна реч да слика увек тражи прилику" (Платон, *Дела*. Превод, напомене и објашњења Милош Н. Ђурић. – Београд, Дерета, 2002, стр. 47). Већ код Хомера стоји:

„Доиста рђаковић тегли рђарију са собом другу!
Како једнака бог удружује с једнаким увек!"
(*Хомерова Одисеја*. Прев. М. Н. Ђурић, стр. 398)

[47] Лета је река у доњем свету из које пију душе покојника да би се одвојиле од радости и туге живота, јер оне још нису заборавиле да је и најтежи дан сељака на земљи пријатнији од свих почасти које се у Хаду указују великима. Међутим, ако се душе ипак могу вратити, по неким веровањима, после одређеног времена које проведу у царству мртвих, оне свеједно морају пити воду из Лете како би заборавиле све што су икада знале. Мудре душе ће попити мало воде како би сачувале мудрост и знање стечено у ранијем животу.

[48] Литургија је нека врста „јавних радова" или „радне обавезе", заправо богати људи су били обавезни да плаћају државне трошкове; на пример, у Атини су то биле хорегије (трошкови за опремање трагичких хорова), тријерархије (опремање ратне лађе са три реда веслача, итд. То су били високи намети, којих се човек могао ослободити само због високих заслуга а не, на пример, због старости и сл.

[49] Адрастеја, малоазијско божанство, симболизује неминовност и често се изједначава са Немесом, која кажњавајући охоле (хибрис), приморава људе да раде како треба, праведно и у складу са својим положајем. Синесије сматра да је душа првим силаском на земљу испунила космичку обавезу и да је то неминовно, те да то никаква воља не може спречити. Та воља јој може недостајати ако „дозволи" да је твар или материја очарају, о чему говори у наставку своје расправе.

[50] Хераклови подвизи су схваћени као искупљење душе која се „ослободила" материје и „винула" у небеса. *Свети списи* по свој прилици нису *Халдејска пророчанства*.

[51] пнеумом

[52] „Леже бурета два у Дивову двору, из једног
даје дарове зле, а из другог дарове добре.
Коме из бурета оба громовити помеша диве,
тај ће овде наићи на зло, а онде на добро.
Кога обдари бедом, у ругло ували тога,
те га чемерна глад по убавој прогони земљи:
лута, ни смртни људи ни бози не поштују њега."
(*Хомерова Илијада*. Прев. М. Н. Ђурић, стр. 685).

Кога материја зароби, тај је добио само зло, како Синесије мисли, а то посредно и напомиње.

[53] Синесије је доделио овај атрибут Зевсу.

[54] В. бел. 42.

[55] *Oracles chaldaïques*. – Paris, CU,. 1971, frg. 158, стр. 104–105.

[56] „окупано тамом".

[57] За Синесија су ватра и етер „савршенства" док им се у *Халдејским пророчанствима* придружује и материја (*Oracles chaldaïques*. – Paris, CU,. 1971, frg. 76, стр. 86).

[58] Синесије говори о етеру као о *кружном телу*.

[59] Реч је о трансмутацији или преображењу, а не о трансформацији или било каквој другој промени. Овде је реч о највишем домету који оно што је рђаво и горе може досећи. Реч је о томе да препусти своју „посредовану" природу, природу која је постала „средња", јер се више не растрже између ума и материје (која се може оличити у пути) и послушно допусти да се „етеризује" што јој само ум може омогућити.

[60] Питање које се неминовно поставља, чак и кад је реч о метафизичком спекулисању гласи: у којој мери индивидуална свест коју карактерише гомила слика својствених тој, одређеној души може поднети поражавајућу околност да је физичко биће? Синесије је на начин, како је то изложио у наведеном поглављу, покушао да „рехабилитује материју", односно да реши још од Платона постављен проблем земаљског живота који је подложан „блату" материје, од чега треба „очистити" душу. У том смислу се дистанцира од извесног (свог) отклона у односу на

принципе неоплатонизма на почетку следећег поглавља: „може се веровати и не мора се веровати".

61 Пнеуми.

62 *Младо вино или греш* је метафора за „средњу" природу, каква је демонска, која се налази на местима између добра и зла, с тим што гравитира ка оном што је боље од ње.

63 Тачно пола расправе је посвећено (имагинативној) пнеуми, коју треба брижљиво неговати да се не би згуснула, а за то је најбоље средство филозофија као врхунац интелектралне активности – а циљ је побожност. Друга половина ће бити посвећена конкретним поступцима и личном искуству Синесија.

64 В. бел. 18.

65 Спустити се испод свог нивоа а не „срозати се", тј. сачувати достојанство. Другим речима, удостојити некога својим вишим рангом, чиме се може сачувати душа да не поклекне пред материјом.

66 Зевсово светилиште у Либијској пустињи и Синесијевој Киренаици у античко доба (данас углавном Либија).

67 Него се умиј садалице и чистим се одени рухом,
па са дворкињама у горње се одаје попни,
моли с' Атени, ћерци егидоноше Дива.
(*Хомерова Одисеја*. Прев. М. Н. Ђурић, стр. 146).
Синесије је мало модификовао стихове.

68 Овде означава свештеника високог ранга.

69 В. бел. 45.

70 Критска трава, врста оригана, служила је као моћно средство за видање рана. Египатско перо је заправо украс за косу египатских свештеника, у сваком случају драгоцено, што се мора веровати и када је реч о трећем (магијском) предмету (може бити кост, а може бити и коштица, крљушт итд.).

71 *Од.* 1, 23–24

72 Реч је о посебним, светим местима за прорицање (извори, пећине, рупе у земљи, стене и сл.).

73 Непознато.

74 Алузија на прогоне пророка, на које је указивао обим пртљага, као и на потказиваче или учеснике мистерија, који би као „чувари закона" денунцирали оне који су упражњавали разне мантике или мистерије.

75 Фрагмент (948) Софокла.

76 Реч је о фрагменту нама непознате Пиндарове химне. Треба поменути да га је Платон цитирао у *Држави* говорећи о томе да када човек остари, он почне да размишља и да се пита није ли коме нанео неправду и свестан да није учинио никакво зло онда га, као што Пиндар каже

„као пријатељица прати слатка нада која управља
несталном људском мисли и она му блажи срце".
(Платон: *Држава*. Превели др Албин Вилхар и др Бранко Павловић. Предговор др Вељко Кораћ. Објашњења и коментари др Бранко Павловић. – Београд, БИГЗ, 1993, стр. 7)

Цитат није исти. Код Платона право на наду има само правичан човек, и то у старости када га обузме осећај спокојства – код њега је нада „пријатељица (старца)", коме „блажи срце", а не, како стоји код Синесија, „хранитељица младића" или евентуално јунака, коме „крепи срце", зависно од контекста који не знамо. Верзије рукописа Синесијевог текста дозвољавају и варијанту са старцем, али контексту више одговара варијанта са младићем имајући у виду значај надања за будућност појединца и његову пајдеју.

77 „Двоја су врата кроз која ништавни излазе снови:
једна су од рогова, а друга од слонове кости.
Који дођу кроз врата од резане слонове кости,
то су варљиви снови и лажне доносе речи,
који на она глатка изилазе рожана врата,
истину јављају они, кад смртник види их који."
(*Хомерова Одисеја*. Прев. М. Н. Ђурић, стр. 452)

78 Реч је о два стиха, првог из деветнаестог певања (*Од.* 19, 548) и другог из деветог (*Од.* 9, 19). Цео пасус гласи (*Ил.* 546-550):

„Буди без бриге, ћерко Икарија славног далеко,
није то сан, но стварност, и тако ће теби се збити:
гуске су просци, а ја сам орлетина био ти овчас,
а сад муж сам твој, и ево враћам се теби,
те ћу просцима свима припремити ужасну судбу."
(*Исто*, стр. 451)

Почетак стиха "Ја сам Одисеј..." јесте у функцији емфатичног објашњења, јер је мало вероватно да би се неко могао преварити, било у Синесијево време или данас.

79 Снови су истинити, а проблем је у тумачењу.

80 *Ил.* 2, 28–29. Реч је о преводу М. Н. Ђурића, где сам променила „што пре" у „баш све", како би одговарао ономе што Синесије истиче (*Хомерова Илијада*. Прев. М. Н. Ђурић, стр. 110).

81 Када је у десетој години Тројанског рата Агамемнон морао да врати Хрисеиду њеном оцу, узео је Ахилеју омиљену Брисеиду због чега је Ахилеј одбио да се даље бори (в. бел. 7).

82 Синесије је у неколико речи оцртао књижевни стил своје епохе, наслеђен од Друге софистике (2. в.н.е.), која је користила само висок стил, који су карактеректерисале необичне и ретке речи, као и поетизми. Такав је језик, сходно томе, био већ тада разумљив само високообразованим људима.

83 Прихватио је 399. године да буде изасланик и да оде у Константинопољ цару како би измолио пореске олакшице за свој град. Брижљиво се припремио, стигао у Град, обавио све на најбољи начин и када је све требало окончати, дошло је до локалних размирица, тако да је он ни крив ни дужан извукао дебљи крај. Једва се спасао после две године.

84 Реч је заправо о пет градова који су чинили Пентапољ (како само име каже).

85 Игра речима, јер *ејдол* може означавати *слику*, као што је овде (алузија на Демокрита и Епикура) и *приказу*, која је нижег ранга од имагинације или пнеуме.

86 Телашца светлости, имагинација или пнеума.

87 Арат (око 310–245) из Киликије, написао је, између осталог, *Небеске појаве*, једино сачувано дело од његове разноврсне (дидактичке) поезије.

88 *Oracles chaldaïques.* – Paris, CU,. 1971, frg. 218, стр. 118

89 В. Платонов дијалог *Тимај* (41–42).

90 Свештеница и пророчица у Делфима, Аполонова кћи.

91 Пророк и лекар краљевске породице у Пилосу на Пелопонезу.

92 Филострат (око 200. г.н.е.), Флавије, један од четири члана породице пореклом са Лемноса позната под овим именом, написао је *Живот Аполонија из Тијане*, прву сачувану профану биографију једног чудотворца, *Биографије софиста* у којој софисти Аристиду приписује овакав поступак.

93 Алоаде или Алојади су били близанци-џинови, синови Посејдонови, који су заратили с боговима. Да би се попели на небеса, поређали су (три) планине једну на другу са циљем да отму Херу и Артемиду. Кажњени су смрћу.

94 Вероватно је реч о Антиземљи питагорејаца, који су сматрали да се у центру космоса налази ватра, око које круже тела, међу којима се налазе и Земља и њен пандан Антиземља.

95 „Јер нам се богови свагда указују видљиви..."
(*Хомерова Одисеја*. Прев. М. Н. Ђурић, стр. 194)
„јер се никако свим не показују видљиви бози".
(*Исто*, стр. 377)

96 Најранији хеленски аутори су сматрали да богови завиде људској срећи у страху да ће се људи угледати на њих и превазићи их у сваком погледу. Отуда је њихова освета прекомерна. Платон је први тврдио да богови нису ни завидљиви, а ни криви за људске недаће: „...јер завист остаје изван божанскога хора." (Платон: *Дела*. Превод, напомене и објашњења Милош Н. Ђурић. – Београд, Дерета, 2002, стр. 99). В. и *Тимај* 29, *Држава* 617.

97 Милтијад, атински стратег, победио је Персијанце на маратону. Кимон, његов син, такође је ратовао успешно против Персијанаца и организовао Атински поморски савез.

98 Бесмислене теме за вежбе у говорништву

99 Палестре су биле јавна места. Панкратион је нека врста вишебоја, где су се противници борили у шакању и рвању.

100 Алкај (7/6.в.п.н.е.) из Митилене на Лезбу, меличар, певао је не само винске и љубавне песме и химне боговима, него и борбене, политичке песме (остали су само одломци). Најпознатији је фрагмент песме у којој државу у тешкоћама упоређује са лађом у бури. Архилох (7.в.п.н.е.) са острва Пароса, премудри (Платон), најславнији је антички јамбограф, иако је певао и у другим метрима, први је изразит глас индивидуалности, иако је говорио себи све најгоре, остао је запамћен као раван Хомеру и Хесиоду.

101 Стесихор (6. в.п.н.е.), вероватно из јужне Италије, био је хорски песник, кога за Хомера поред поезије везује и слепоћа – то није обично слепило, јер га је „добио" као казну што је увредио песмом Лепу Јелену, оптуживши је да је, неверна мужу, постала узрочником Тројанског рата. Стесихор је „задахнут Музама" испевао палинодију и искупивши се прогледао. А Лепа Јелена није ни била у Троји, тамо је била њена утвара. И како рече још један велики хорски лиричар, Симонид са Кеоса: „Тако су Хомер и Стесихор певали људима."

■

Лукреције на дверима од рога и слоноваче

Психофизички изазов прорицању путем снова

Ендрју Холовчек

Лукрецијев спис *De Rerum Natura* јесте дело које је вековима било заиста потцењено, омаловажавано и запостављано.[1] Ипак у протеклих неколико деценија, проучаваоци су, неоптерећени предрасудама из прошлости, почели ово дело да посматрају из једног новог угла. Оно што одмах постаје очигледно јесте да је ово поема изузетног опсега и дубине; она представља непроцењив допринос епикурејском промишљању веома разноврсних тема – од људске психологије до принципа физике и космологије. До сада се, међутим, Лукрецијеви погледи на многе од ових тема нису довољно проучавали. Оно што узимам у разматрање овом приликом јесу две такве запостављене теме: Лукрецијева објашњења о спавању и сновима у Књизи IV.

Традиција прорицања путем снова у грчко-римској старини преовлађује у епској поезији, историји, трагедији, секуларним и несекуларним приступима медицини, чак и у филозофији и природној науци. Оно што је неуобичајено у антици јесте да се ова традиција доводи у питање. Платон,[2] Аристотел[3] и Демокрит се приближавају томе. Платон и Аристотел дају психофизичка објашњења снова, али ни за једног од њих такво објашњење није комплетно: Ни један од њих не раскида са божанским елементом у свом разлагању о пророчким сновима.[4] Грчки атомист Демокрит, као и Епикур и Лукреције, даје атомистички опис настајања и нестајања видљивих ствари, али изгледа да његов атомизам допушта пророчке снове.[5] Лукреције, с друге стране, нуди свој психофизички приказ снова у спису *De Rerum Natura* као један одлучан напад на пророчке снове и њихове божанске узрочнике. У овој поеми он испоставља натуралистички приказ сањања којим се потпуно искључује интеракција и комуникација са боговима путем снова, посредно или непосредно, и не оставља се простор за снове који предвиђају будућа дешавања. На тај начин, Лукрецијев епи-

курејски приказ снова означава јасан прекид са демокритским атомизмом.[6]

Уз то, Лукреције никада не помиње медицинску примену снова, као што су дијагностички снови у секуларној медицини и снови у религијској пракси обредног спавања, и – за разлику од Платона, Аристотела,[7] Цицерона[8] и Артемидора[9] – он не каже ништа о томе каква је веза снова са нечијим моралним и социјалним положајем.

Укупно узев, Лукрецијево разматрање снова, у складу са епикурејском традицијом, указује на то да су они лишени сваког пророчког значаја и да имају веома малу практичну вредност. Снови, када се разумеју на прави начин, једва да су нешто више од одраза наших свакодневних заокупљености.[10] По Лукрецију, сви снови пролазе кроз капију од рога и сви се могу свести на психофизичке феномене.[11]

У овом тексту испитујем Лукрецијево објашњење спавања и настанка снова у светлу епикурејских циљева поеме као целине. На тај начин представљам оно за шта верујем да је плаузибилна скица формирања снова преко онога што ја називам Лукрецијевим „селективним моделом“ снова. Тај селективни модел не допушта, строго говорећи, феномен стварног пророштва путем снова, истовремено дозвољавајући зачуђујуће слојевито психофизичко објашњење стварања пророчких снова за време спавања. Стога тврдим да је одговарајуће схватање лукрецијевског објашњења формирања оног ониричног по себи један значајан део епикурејског лека за празноверја и невоље религиозног порекла његовог доба.

1. Окрепљујућа улога спавања

Спис *De Rerum Natura* има првенствено за циљ да својим читаоцима у поетској форми предочи принципе епикурејског атомизма.[12] Лукрецијева намера јесте да

свест људи ослободи од страхова који су узроковани религијом (посебно божанском казном и интервенцијом), страха од смрти и од лажног мишљења да жеља не познаје границе,[13] ослањајући се на принципе епикурејске физике и епистемологије. Такви страхови стварају пометњу у нашим душама и увлаче се у наше снове тако да, док спавамо, чак изгледа да видимо оне који су мртви.[14]

Сáма поема је дугачка и изгледа да постоји општа сагласност око њеног општег плана, иако влада велико неслагање у вези са њеном подструктуром.[15] Написана је у шест књига и лако се могу препознати три целине. Прва и друга књига постављају физичке темеље за епикурејски атомизам. Трећа и четврта Књига покривају два дела телесне душе – *анима*, која је задужена за опажање и *анимус* који је домен осећања и мишљења – а Лукреције расправља о сновима од IV 722 до IV 1036. Последње две књиге истражују *мундус*, како небо тако и земљу.

Лукрецијево бављење сновима у Књизи IV је у највећој мери екскурс у формирање снова кроз истраживање процеса за које се верује да су у њиховој основи. Снови, у складу са епикурејским размишљањем о овој теми,[16] немају божански карактер и за Лукреција уопште немају пророчку моћ; они потичу од дотицања одређених „слика“, о чијој нарави се нашироко расправља од IV 26 до IV 215.

Тела која се могу опазити, као чврсто повезани скупови атома, услед вибрирања које се дешава дубоко у њима, непрекидно емитују веома слабе атоме (*corpora*) са своје површине у свим правцима. Ти атоми се на одређен начин међусобно привлаче и преносе са својих предмета танана обличја (*effigias*), звана *симулакруми* (*simulacra*),[17] до бића која опажају.[18] Ови *симулакруми* путују изванредном брзином.[19] Толико много *симулакрума* у сваком тренутку истиче из сваког предмета носећи са собом сав ваздух између њих и тела које опажа, да нико не види

сваки појединачан *симулакрум*, него пре изгледа да видимо да нам се показују реалне ствари. Све у свему, Лукреције примећује да је та ситуација аналогна удару хладног ветра: ми не осећамо да је сваки делић ветра хладан, него њихово укупно деловање даје такав утисак.[20]

Симулакрум настаје на три начина: тако што напушта свој предмет и преноси обличје тог предмета, тако што напушта предмет и комбинује се са једним или више *симулакрума* да би настао нови *симулакрум*, и спонтано у ваздуху.[21] Последња два начина стварају могућност за фантастичне фигуре и елементе у мислима и сновима, као што су кентаури и ликови слични Керберу.[22]

За Лукреција постоје два типа *симулакрума*: *симулакруми* виђења и *симулакруми* мишљења. Први доспевају у очи у будном стању и у вези су првенствено са *анимом*. Други улазе кроз поре[23] и током спавања узрокују снове. Они су, пак, у вези првенствено са *анимусом*.[24] Лукреције пише: „Ови *симулакруми* [снова] су по свој прилици много слабијег састава од оних који испуњавају очи и стварају виђење.“ Иако сићушни, они имају такав импулс да само један може да покрене *анимус* једним јединим ударцем (*uno ictu*).[25]

Поред тога, наше тело непрекидно бомбардују ударци (*crebro ictu*) ваздуха који долазе споља и који се понављају док ваздух који смо удахнули делује у телу изнутра. На крају, ти удари (*plagae*) разарају *аниму*.[26] Чула и памћење престају да функционишу, иако разум *анимуса* (*mens animi*) остаје будан.[27] Снага *аниме* се расипа кроз удове.[28] Део *аниме*, пошто је одбачен, нестаје, а део се повлачи, још више потиснут у дубине тела.[29] „Због тога, када се кретања промене, опажање се повлачи у дубину.“ Када не постоји потпора у удовима, тело клоне као што капци и руке падају.[30] Наступа спавање, а *симулакруми* који улазе кроз поре се опажају као сан.[31]

Процес који доводи до спавања јесте корак ка смрти.[32] Уобичајено, током читавог дана, *анима* трпи одређени утицај на начин сличан оном када је човек рањен,[33] или има епилепсију,[34] или је парализсан.[35] Тело се толико замори током дана да је поредак принципа тела и принципа *анимуса* поремећен: атоми *аниме* се распу и повуку унутар тела, а такође се и избацују напоље.[36] Лукреције нас, међутим, подсећа, у Књизи IV 923–24, да ако би *анима* била потпуно избачена, уследила би смрт. Укупно узев, *анима* и опажање, када спавамо, јесу као ватра која је скривена под гомилом пепела; када се пробуди, *анима* је као ватра на измаку која се поново запалила и разбуктала.[37]

2. Анима и Анимус током спавања

Спавање је за Лукреција повлачење пред ударцима које тело трпи током дана. Поред тога, спавање такође омогућује телу да се некако опорави од тих удараца. Током спавања, чула се умирују, а памћење бледи, јер се део атома *аниме* расипа, део се повлачи, док су остали избачени. Свеукупан ефект, на један неодређен начин, мора донети опоравак.[38] Ипак, док спавамо, ми и даље дишемо и стално смо бомбардовани ваздухом и невизуелним *симулакрумима* кроз поре, иако можда у мањој мери. На који начин је спава-ње окрепљујуће док се то и даље дешава, тема је којом се Лукреције не бави, иако одговор, ако постоји, мора бити у концентрацији, дисперзији и избацивању атома *аниме* током спавања.

Права тешкоћа у вези са овим објашњењем јесте на који начин *анима* оживљава себе или је оживљена тако да правилно функционисање чула може да се настави. Ту су, наравно, проблеми у вези са питањем како се део који се повукао и груписао може вратити и раширити телом и како део који се расуо поново постаје концентрисан тако да опажање може да се настави. Изгледа уверљиво да сви такви атоми *аниме* доспевају у пређашње стање, када се тело опорави, следећи налог *менс аними*. Најтежи проблем је са делом који је потпуно напустио тело. Јер чини се апсурдним да ће се вратити назад само они атоми који су напустили тело.

Лукреције расправља о природи *аниме* и њеној вези са *анимусом* у Књизи III 94–416, и то је место на којем треба тражити одговор.[39] У Књизи III 136–44, сазнајемо да су *анима* и *анимус* у чврстој вези и да заједно чине један једини ентитет, иако се *анимус* налази у пределу груди, а *анима* је раширена кроз читаво тело. У Књизи III 161–76, он објашњава да су и *анимус* и *анима* телесни, јер за обоје важи да су у интеракцији са телом – на пример, када се тело буди из спавања. Ипак, пошто се оба могу тако лако покренути, они морају бити састављени од изузетно малих, неприметних и округлих атома или семена (*semina*). Ова семена су тако сићушна да се, када смрт савлада човека и *анимус* и *анима* се раздвоје, на мртвом телу не може приметити никаква разлика у изгледу или тежини.[40] У Књизи III 128, каже нам се да *аниму* сачињавају топлота и животни ветар. Међутим, без ваздуха нема топлоте, тако да *анима* мора да садржи и ваздух. Топлота, животни ветар и ваздух још увек нису довољни за настанак опажања. Лукреције тврди да мора бити присутно нешто још ситније, неки неименовани четврти састојак,[41] „који удовима први прослеђује кретања која производе опажање. Овај неименовани са-стојак, као *анима аниме*, лежи дубоко скривен. Када се покрене, он тада покреће топлоту, онда 'слепу снагу ветра'" и на крају ваздух. Последица тога је да када осећамо бол или задовољство, прво се узбурка крв, затим се покреће месо, и, коначно, покрећу се кости и унутрашњи органи.[42]

Однос сва четири типа ових атома је такав да они делују као да су једно тело.[43] Касније сазнајемо да је тај однос до те мере узајаман да се једно не може одвојити од другог, а да се не уништи цео организам.[44] Овај опис блиских међуодноса између *анимуса* и *аниме* јасно показује колико је спавање, као расипање неких атома *аниме*, стање сродно смрти.

С обзиром на природу *аниме* и *анимуса* и на начин на који су четири типа атома *аниме* крајње блиско измешани, шта се дешава када се један део *аниме* концентрише и повлачи у себе, један се расипа, а део напушта тело? Да ли се у телу на неки начин врши раслојавање четири типа атома или се просто ради о одступању од нормалне, функционалне дистрибуције или распореда ова четири типа атома *аниме*? Пошто дисфункција или неспособност чула прате спавање и оба објашњења би навела то као последицу, оба су уверљива. Ипак, а то важи за оба тумачења, на који начин се атоми *аниме* враћају у своју нормалну расподелу и на који начин се враћају распореду у телу да би омогућили будност и опажање? Да ли је *анимус*, посматран као део *аниме*, задужен да сопственим кретањима некако поново призове и преуреди атоме *аниме*? Ако не, да ли онда атоми *аниме* сами имају неку способност да се врате и поново групишу?

Уз то, шта је са атомима који су напустили тело током спавања? Где се они налазе током спавања и како се враћају? Следећи Бојенсеа (Boyance), Шројферс (Schrijvers) сматра да је Лукреције можда мислио да се до њих поново долази за време дисања. Он наводи употребу речи *reconflari* („поново се запалити", поредећи *аниму* за време спавања са ватром која је на измаку) у Књизи IV 927, и *reflatur* („бити издахнут", односећи се на ваздух издисаја) у Књизи IV 938, говорећи да је, за Лукреција, дисање заправо храњење *аниме*.[45] Ипак, да ли ми проналазимо баш оне атоме који су напустили тело за време спавања или просто атоме сличне по врсти? У случају да је ово прво, онда атоми који су нас напустили док смо спавали морају некеко остати у близини све док при буђењу поново не уђу или се сакупе. Још већи је проблем што то претпоставља савршено ефикасан механизам за такво сакупљање. Вероватнија алтернатива је да ми дисањем скупљамо атоме сличне врсте, атоме који су одмах доступни у ваздуху који удишемо. Ако је тако, оно што представља прави проблем не тиче се оних атома који су напустили тело него оних који су се расули и концентрисали се у телу током спавања. Како се ти атоми *аниме* преуређују за нормално функционисање будног човека?

Тешкоћа са оба тумачења јесте то што је дисање узрок и спавања и будног стања. Дисање има дегенеративну и рестауративну функцију, и изгледа мало вероватно да је Лукреције тако мислио.

Решењу овог проблема се приближавамо у Књизи III 396–416. Овде Лукреције каже да је *анимус* више задужен за одржавање живота него *анима*. *Анимус* је, у једном неодређеном смислу, оно што спречава *аниму* да изађе из тела. Као када су удови одсечени, а тиме и део *аниме*, а људи настављају да живе све док је *анимус* читав. Однос *анимуса* и *аниме* је сличан односу зенице и ока. Ако се повреди око, а зеница остане читава, вид још увек постоји; ако се повреди зеница вид се истог тренутка гаси. Сада, с обзиром на то да *анима* не функционише током спавања[46] и да је *менс аниме* будан за време спавања,[47] разумно би било закључити да је *менс аними*, који је концентисан у грудима, оно што скупља и реорганизује атоме *аниме*. Али како он то чини, међутим, остаје тајна.

3. Кохерентност и флуидност снова

Трећи проблем се директно односи на настанак снова. С обзиром на сићушност оних *симулакрума* који улазе у тело кроз поре за време спавања, на различите на-

чине на које се формирају слике у сновима, и препреке које *симулакруми* често морају да савладају да би стигли до пора током спавања, јасно је зашто су снови збуњујући и замршени. Међутим, тешко је видети зашто би снови, посебно они дужи, требало да имају конзистентан ток радње, логичку прогресију низа дешавања, или било шта разумно и негротескно у себи, што многи снови свакако имају.[48] Разматрајући ту тешкоћу, Херолд Мек-Керди (McKurdy) пише:

„Потпуно је у складу са Лукреци јевом теоријом да тако апсурдне ствари као што су кентаури могу да се појаве током овог процеса; различите атомске конфигурације се насумичним сударањем могу стопити у један чудноват облик чак и пре него што се укажу сневачу. Много озбиљнији проблем је објаснити како долази до тога да је то сновиђење често у складу са карактером сневача и да се одвија у логички или бар драмски кохерентном следу.“[49]

Елизабет Асмис (Asmis), наводећи Књигу IV 129–42 и 739–43, показује да се лако може замислити, ако би понекад допустили да су сновиђења резултат струјања, да се две струје стапају у ваздуху који је између и затим неометано теку ка спавачу формирајући сложени лик, на пример, кентаура.[50] Она ипак не размарта начин на који се такво објашњење бави оним сликама које се *одржавају* током неког временског периода. Такво мешање струјања би у датом периоду времена морало бити веома прецизно да би се било каква одржива слика кентаура уопште појавила. Аристотелово тумачење онирички слика као опажаја који су преостали, у књизи *О сновима*, избегава овај проблем.

Лукреције примећује овај проблем и чак покушава да га реши. У Књизи IV 779–817,[51] он разматра како слике у сновима доспевају до *анимуса* (IV 779–817) и како настаје кретање у сновима (IV 788–801). С обзиром на прво, он истражује да ли, када воља то затражи, тражени *симулакруми* одмах пристижу спавачу без обзира на то где су се задесили. Он пише:

„А у овим стварима, много питања се поставља и много тога ми морамо појаснити ако ствари желимо да објаснимо на разумљив начин. Прво, питамо се како *анимус*, кад нас спопадне нека ћуд, одмах мисли баш на саму ту ствар. Или *симулакруми* пазе на нашу вољу и слика нам се појављује чим зажелимо – било да смо пожелели море, земљу, ил' на крају, небо? Окупљања људи, процесије, гозбе, ратове; да ли природа ствара и спрема све ово према нашем захтеву, посебно када *анимус* других који су у истој области, и на истом месту, мисли о другим потпуно различитим стварима?“[52]

Остављајући овај нерешен проблем по страни за неко време, он креће даље на следеће питање које је у вези са претходним: очигледно кретање слика у сновима. Зашто, пита се он, ми видимо „слике“ од *симулакрума* како се крећу на кохерентан и флуидан начин? Он као кроз шалу каже да нас оне, пошто су извежбане да ноћу изводе своје игре, вешто преплављују и лутају по нама.[53]

Његов одговор на овај други проблем је следећи. Баш као што разум може раздвојити много мањих момената времена на појединачне моменте у времену, у сваком моменту је присутан и спреман велики број разноликих *симулакрума* који се брзо крећу. Када један ишчезне други га замењује у друкчијем положају и изгледа да се претходни *симулакрум* померио.[54]

Књига IV 802–17 нуди решење проблема, отвореног у Књизи IV 779–87, о томе како *анимус* стиче слике у сновима. Због њихове танкости и тананости, *анимус* може видети само оне *симулакруме* које он протискује ка себи (*contendit*), односно, за које се он сâм припремио; сви други нестају. Уз то, очекивања током будног стања имају одлучујућу улогу: *анимус* очекује да види оно што би, по природи,

следило после сваке опажене слике у будном стању. Управо као што не можемо видети ствари које су посебне ако се не напрегнемо да их видимо, или не примећујемо оно уобичајено ако на то не усмеримо пажњу, ми не видимо слике у сновима ако им не посветимо посебну пажњу. Коначно, он стиховима 816–17 загонетно каже да ми у спавању најважније закључке извлачимо из малих знакова и уплићемо себе у обману. Као и за Аристотела, у расправи *О сновима*, и за Лукреција снове конструише сневач.

Процес сањања је у том случају налик следећем. Многе слике су присутне у *анимусу* у сваком појединачном тренутку. За време спавања, *анимус* се усредсређује на једну од њих, а запоставља друге. Када ова одлети, међу бројним сликама које су нам на располагању у психолошком причувишту, *анимус* се усредсређује на следећу која је слична оној за коју бисмо очекивали да следи после оне прве у реалном будном стању. На пример, ако је прва слика припрема за одстрел у лову на дивље вепрове, друга која је одабрана или представљена *анимусу* могла би бити слика одстрела. Када нема томе сличних слика које су одмах спремне да се појаве, слика друге врсте се појављује и ту долази до темељне промене у ониричком садржају: оно што је у почетку било жена сада је мушкарац; једно лице или доба старости сада је друго.[55]

Вратимо се сада да кажемо нешто више о стиховима из Књиге IV 816–17. Они сугеришу да је сањање више од виђења сукцесије слика које пролећу током спавања. На латинском: *deinde adopinamur de signis maxima parvis ac nos in fraudem induimus frustaminis ipsi*.[56] *Адопинари* је латински еквивалент за προσδοξαςεσθαι, што има значење уношења елемента који надилази домен опажања[57] у домен просуђивања, док префикс *ад-* (као префикс προσ-), обележава тенденцију довршавања радње која је означена глаголом, у смислу да се нешто ставља пред моћ замишљања.[58]

Оно што следи из стихова 816–17 Књиге IV јесте да је сваки покушај да се Лукрецијев модел снова тумачи једноставно као низање слика које је *анимус* одабрао, или су му оне поднете у складу са очекивањем[59] будног стања, сувише ограничен. *Адопинари* из Књиге IV 816 нам јасно каже да мнење или суд неке врсте мора бити укључен у онирички процес. Снови су, дакле, *конструисани*, зато што се ми понекад варамо: процењујемо да „видимо“ нешто што је друкчије од стварних сирових података сна.[60]

4. Лукрецијев модел селекције

Како за Лукреција настају снови? Представљам кратак извод једног плаузибилног модела, модела „селекције“, који почива на следећим ограничењима:

C1: Пошто чула, памћење и *анима*, уопште узев, не функционишу током спавања (Књига IV 762–65 и 916–61), а *менс аними* остаје будан (Књига IV 758), управо је *менс аними* на нужан начин укључен у формирање снова.

C2: *Менс аними* се мора припремити и учинити напор да би видео танане, једноставне слике које су одговорне за снове. Усредсређивањем на једну све друге нестају (Књига IV 807–13). (Интензитет усредсређивања је можда у вези са способношћу памћења у стању будности.)

C3: Пошто је одабрао или примио прву слику, *менс аними* брзо бира или пушта следећу слику из спремишта у којем се налазе слике које су одмах доступне и све то у складу са очекивањима која прате будан живот (IV 806). Ако слика која одговара, која следи, није доступна, он одабира или прима најбољу могућу из залихе сачињене од оних које су одмах доступне (Књига IV 818–22).

C4: Нека врста мнења или просуђивања утиче на овај процес, чинећи сваки од снова конструкцијом (Књига IV 816–17).

Прво, постоји једна уопштена тема, односно идеја, којом започиње читав онирички процес. То може бити нешто о чему смо размишљали пре спавања, некакав чулни остатак, или нешто што остаје у *анимусу* непосредно пре сна.[61] Од тог тренутка, *менс аними* бира слику која је слична оној за коју би се очекивало да следи кад смо у будном стању, а затим, на сличан начин, бира између слика које следе, између оних које су доступне из складишта слика. Када се издвоји прва слика, изабере се још једна, која ће разложно следити после ње, и онда друга, и тако даље. Иницијална тема, односно идеја, овде *није* нешто што остаје у *анимусу* и даље води процес одабирања, као значење или тема сваког сна. Она просто започиње одабир слика. *Анимус*, вођен само сликом која претходи слици која га тренутно заокупља, чини све да на сваком ступњу издвоји адекватну слику тако да се сан одвија на приближно логички прогресиван начин. Пошто почетна тема не води већ само иницира низање слика, последња слика би се, према овом моделу, вероватно разликовала од почетне теме у већини снова. Укупно узев, нема ничег телеолошког у овом моделу.[62]

Неко мишљење, односно мнење, дакле, вероватно се испољава на следећи начин: *менс аними* доноси суд о сукцесивним oниричким сликама одмах пошто се оне одиграју током спавања. Он има за циљ да, такорећи, ублажи оштре ивице oниричких слика узетих као целина. На тај начин, ми стварамо погрешна мнења и варамо себе једноставно зато што уопштавамо оно што спавајући видимо као низање слика и што тим сликама дајемо привид кохерентности. Сан, према овом моделу, није само низ слика; то је низ слика заједно са мнењима непосредно после буђења. Ако ствари стоје тако, онда је то додавање мнења сировим сликама снова антиципација Фројдове концепције секундарне прераде, која је функционисала и као тежња психе да од изме-шаних елемената сна сачини кохерентну целину и као помоћни механизам за изобличавање латентног садржаја сна.[63] Код Лукреција, наравно, мнење има само прву улогу.

Укупно узев, изгледа да овај модел селекције има чврсте темеље у принципима формирања снова о којима је Лукреције исцрпно говорио и које сам ја раније набројао.[64] Он је такође конзистентан са његовом генералном аверзијом према телеологији. Сада се од формирања снова окрећем oниричком садржају.

5. Садржај снова

За разлику од Аристотела, Лукреције није остављао по страни онирички садржај док је истраживао процесе који се налазе у основи сна. Он се показује као проницљив посматрач снова и, у складу са својом радном хипотезом, он примећује да смо ми склони томе да сањамо о својим дневним пословима и размишљањима. Адвокати сањају о закону. Војсковође сањају како се боре у биткама. Морнари сањају да се боре са ветром.[65]

Осим тога, и друге животиње сањају о ономе чиме су биле заокупљене током дана. Снажне коње облива зној док се напрежу у сну. Ловачки пси завијају, њуше ваздух и подижу шапе као да лове. Птице, будећи се из сна, ужурбано одлећу као да их гоне птице грабљивице.[66] То говори, прилично уверљиво, да су механизми у сновима слични, ако не идентични, код свих животиња које сањају.[67]

Уз то, људи често сањају снове испуњене авантурама или страхом. Велики људи изводе велика дела у сну. Краљеви се боре и страдају у рату. Други запомажу као да их прождире лав или пантер. Многи сусрећу смрт у сновима. Неки виде себе како се спотичу или падају у провалију.

Други снови изгледа представљају испуњење сневачевих непосредних жеља и потреба. Жедни сневач испија скоро чи-

тав поток воде. Чисти људи замишљају како подижу своју одећу да мокре, да би пробудивши се, видели да је велика креветна простирка натопљена. Тек сазрели младићи семеном прљају своју рубље јер у сну виде прелепе девојке.[68] Уопште, Лукрецијеви примери се крећу ка све простијим стварима и због тога можда представљају хумористичан поглед на стоике и њихову идеју о чудесним божанским сновима.[69] И поред тога, они сведоче о оштрини његовог погледа и указују на то да је Лукреције морао бити заиста опчињен психолошким нијансама oниричке експресије. Штавише, ти снови без остатка спадају у оне врсте снова који би у највећој мери преовладавали да је наш модел селекције оно што је Лукреције заиста имао на уму. У складишту слика из којег снови започињу сасвим сигурно би доминирале слике које су у вези са сневачевим дневним размишљањима и искуствима.

Уз то, већина ових примера је потпуно у складу са хипотезом континуитета која данас постоји у психолошкој литератури о сновима. Укратко, она каже да снови, као огледала, одражавају нашу будну личност.[70] Многи други, као што је сан жедног човека у коме он испија читаву реку, подсећају на Фројдову тезу о испуњењу жеље.[71] Међутим, за разлику од већине савремених психолошких објашњења снова, Лукреције не каже да је велика већина снова значајна или корисна за људе или животиње које сањају, осим у неком тривијаном смислу. Они не откривају никакве дубоко закопане унутрашње тајне нити износе на видело скривене истине.[72] Верујем да Лукрецијево објашњење снова то чини јединственим у грчко-романској старини.

6. Снови и психички немир

У овом делу укратко се бавим тиме како се Лукрецијево објашњење сањања из Књиге IV уклапа у општи план списа *De Rerum Natura*. Тиме показујем да су управо снови били заиста одговорни за велики део душевног немира који је Лукрецијева поема покушала да уклони.

То је тежак задатак, с обзиром на сложеност Књиге IV, посебно стихова од 858. до краја. После разматрања *симулакрума* (Књига IV 26–215), опажања (Књига IV 216–721) и душевне перцепције (Књига IV 722–821) и давања одушка антителеолошком расположењу у Књизи IV 823–57, Лукреције се окреће храњењу (Књига IV 858–76), кретању (Књига IV 877–906), спавању (Књига IV 907–61), сновима (Књига IV 962–1036) и сексуалном нагону (Књига IV 1037–1287). На који начин су, заправо, снови у вези са ове друге четири теме и Лукрецијевим епикурејским циљевима ослобађања људи од страхова повезаних са религијим, од њихових погрешних гледишта о жељама, и од страха од смрти?

Прво, све теме из Књиге IV 858–1287 су од виталног значаја, у дословном смислу речи, јер се тичу важних телесних „функција" које на критичан начин укључују душу. Овде Лукреције вероватно приговара телеолошким и функционалним објашњењима филозофа, природословаца и религиозних фанатика пре или током његовог времена. Оно што Лукреције настоји да покаже јесте да се чак и најважније функције човека могу потпуно објаснити не-телеолошким принципима епикурејске физике и да је исправно схватање тих физичких принципа од суштинске важности за ослобађање душе од лажних веровања која ремете њен мир. Снови, пошто нису послати од бога нити носе пророчанство, немају у себи ничег телеолошког за Лукреција; они се могу до краја објаснити дотоком *симулакрума* у тело и одговарајућим телесним механизмима током спавања.

Упућивање на снове на другим местима у поеми говори да су сами снови у великој мери одговорни за велики део нашег религиозног жара и наше религиозне

лудости, као и за наше веровање у загробни живот. Прво, у Књизи I 127–35, Лукреције објашњава како то што се чини да оне који су умрли видимо у сну доприноси веровању да ти људи нису заиста умрли, већ да су се преселили у неки други, сличан живот. Још један део текста који је заиста релевантан јесте Књига V 1161–1203. Овде Лукреције даје тумачење тога како су снови утицали на религиозно усхићење и погрешно мишљење о боговима. Значај овог текста за разумевање снова не може се довољно нагласити, зато ћу га у овоме што следи пажљиво анализирати.

Лукреције каже да није тешко открити разлог за то што су градови пуни олтара, што се непрекидно граде нови жртвеници, изводе религиозни ритуали, а мноштво људи тиска на религиозним свечаностима. Његово тумачење нас води двама описима божанских послова.

Прво, људски род је, каже он, виђао велика, моћна и прелепа обличја (тј., *симулакруме* богова) и у будном стању, а посебно у сну. Када су видели да се ови крећу и говоре у складу са својим изгледом, стари су им приписали опажање, способност да без муке изводе чудесна дела, приписали су им чак и бесконачан живот. Због тога што је изгледало да изводе опасне и немогуће задатке не плашећи се смрти, људи су мислили да они живе у стању непомућене среће. Тако је створена стара и исправна слика богова, бића која нису умешана у људске послове. Тако су људи путем снова заиста сазнали за богове.[73]

Ипак, та слика богова се убрзо искривила. Пошто људи нису могли да схвате узроке небеских и атмосферских појава, они су се ослањали на материјал из снова и погрешно проглашавали богове узроцима тих појава. Даље, погрешно се мислило да се богови мешају у послове смртника. Лукреције јадикује: „О несрећна људска бића, ви сте приписали боговима таква дела и приписали им горку мржњу!" Није побожност, додаје он, прекрити главу, окренути се камену, прићи олтару, бацити се на земљу, шкропити олтаре жртвеном крвљу, и низати завете један за другим; побожност се пре састоји у томе да се све ствари сагледавају са миром у души.

Једном речју, у Књизи V 1161–1203, указује се на то да је, за Лукреција, погрешно резумевање самих снова у великој мери узрок великог дела страховања његовог доба. *Симулакруми* из снова су дали људима уверљиво тумачење о натприродној узрочности у појавама у природи тако што су пружили људима знање о надљудским фигурама – боговима. На људима је било да додају погрешно схватање да богови учествују у природним појавама и људским животима. Пошто је учињен тај погрешан скок, био је потребан само један мали корак да би „видели" те божанске ликове како утичу и на снове.

7. Закључно разматрање

Ако је модел који сам претходно скицирао исправан, Лукреције не мора одбацити сваки случај пророчког сна као бесмислицу, јер он дословно има два механизма за њихово објашњење. На једној страни, он може конструисати сан који представља божански утицај. Сневач који верује у утицај богова на послове људи и који током спавања прима преварне представе богова, које као да су живе, у једном смислу је слободан да, после примања божанског *симулакрума*, креира сан у складу са веровањима о божанским моћима које има у будном стању. С друге стране, он може да исприча сан који представља божански утицај. Неко ко у сну види релативно несређен низ тематски неповезаних слика, од којих једна верно представља бога, могао би, када се пробуди, испричати кохерентан сан о, рецимо, одлуци тог божанства да га казни за недело које је недавно учинио, а

које је другима промакло. Укратко, иако сви снови пролазе кроз двери од слоноваче, неки од њих заиста изгледају као да су прошли кроз капију од рога.

На крају, пошто је Лукреције протумачио снове тако да су они сами одговорни за добар део необузданог религиозног ирационализма и несреће у доба у којем је живео, његово објашњење снова у Књизи IV 962–1036 јесте део свекупног епикурејског лека. Такав лек би, када се једном примени, сигурно водио до промене баш у сновима који се сањају и до настројености сневача да не приписује значење нечему што је у суштини бесмислено. Лек би такође укључивао потпуно прихватање епикурејских принципа. Јер препуштање погрешним веровањима, временом би, као капи воде које непрекидно падају на камен,[74] изазвало ефекат пропасти. Само исправно разумевање тога како ствари заиста функционишу води унутрашњем миру и највишем задовољству којем се људи могу надати.

[Holowchak, A., „Lucretius on the gates of horn and ivory: a psychological challenge to prophecy by dreams", Journal of the History of Philosophy, October 2004,Vol. XIII, no. 4, str. 355–368]

Превео са енглеског
Мирослав Зовко

Напомене

[1] По својој прилици, ово је у великој мери повезано са причом о Лукрецију која је доспела до нас преко Хијеронима. Хијероним је писао да је Лукреције неке од својих књига написао током луцидних интервала у нападу лудила изазваног неким љубавним напитком. Он додаје да је, као последица тога, песник себи одузео живот у 44. години.

[2] *Timaeus* 45d-46a; 71e–72б; *Republic* IX 571d–72b.

[3] Три расправе о спавању и сновима у *Parva Naturalia*.

[4] M. Andrew Holowchak, *Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity* (New York: University Press of America, 2001).

[5] Диоген из Еноанда, Фрагменти 9–10. Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription: Diogenes of Oinoanda* (Napoli: Bibliopolis, 1993) и: Plutarch, *Table Talk* V 7 & VIII 10.

[6] Diskin Clay, „An Epicurean Inpretation of Dreams", *American Journal of Philology* 101 (1980): 351–58.

[7] *Problems* XXX 14 (957a22–33).

[8] *On Divination* I 60 & I 121. Cicero, *De Divinatione*, A. S. Pease, ед.(Urbana: University of Illinois, 1290–23).

[9] *Onirocriticon* IV proem. Artemidorus, *Onirocriticon Libri V*, Roger Pack, ед. (Leipzig: Teubner, 1964).

[10] Он заиста, касније ћу објаснити, тврди да је први род људи сазнао за богове преко снова.

[11] *Iliad* XIX 562–67.

[12] Према речима Марте Нусбаум, овај избор представљања функционише као слатка „глазура" за „истине епикурејства" које иначе можда нису баш укусне. Сâм овај избор, додаје она, захтева критичку рефлексију поезије у њеном односу према жељи. (Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, [Princeton: Princeton University Press, 1994], 154–57).

[13] Епикурејски појам αταραξια.

[14] *Nat.* I 127–35.

[15] E. J. Kenney, *Lucretius* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 18–19.

[16] *Vatican Sayings* # 24. Epicurus, *The Essential Epicurus*, E. O'Connor, ед. (Buffalo: Prometheus Books, 1993).

[17] Латински еквивалент за Епикуров термин ειδολα (*Letter to Herodotus* § 46).

[18] *Nat.* IV 26–215.

[19] Чим се под чистим ноћним небом појави било каква вода, та вода рефлектује *симулакруме* звезда (*Nat.* IV 176–229). Упореди, *Letter to Herodotus* § 46–53). Елизабет Асмис верује да брзина кретања *симулакрума* од предмета до субјекта који перципира, по Лукрецију и Епикуру варира и то обрнуто сразмерно броју судара саставних атома *симулакрума* (*Epicurus's Scientific Method* [Ithaca: Cornell University Press, 1984], 110–11). Ово је разумна примедба.

[20] *Nat.* IV 239–64.

[21] *Nat.* IV 129–42 & IV 722–43. У Књизи IV 129–42, каже се да они који су спонтано настали у ваздуху кон-

стантно мењају свој изглед на начин на који се мењају облаци. Упореди, Aristotle *On Dreams* 461б18–25, где и он пореди онирично слике са облацима.

22 *Nat.* IV 722–35.

23 Овде се Лукреције удаљује од самог Епикура (*Letter to Herodotus* §49–52), који каже да ειδολα које потстичу *анимус*, попут оних снова, не улазе кроз поре.

24 Ови се подударају са Епикуровим σιστασζ, мада је његово објашњење сигурно мање јасно. Епикур прихвата један тип σιστασζ као конфузију слика, а затим помиње да има других начина за обликовање σιστασζ, можда мислећи на њихово спонтано настајање (*Letter to Herodotus* § 48).

25 *Nat.* IV 728–48. То не значи да само један *симулакрум* може произвести онирничку слику.

26 *Nat.* IV 932–62. *Plaga i ictus* наговештавају да је општи ефекат физички, можда веома силовит. Оба значе „удар" и „ударац", као и „рана", „посекотина", и „убод", док први носи генерално значење „повреде" или „пропасти". Лукреције нам даје тумачење онога *ictus* у *Nat.* II 944–62. Удар већи од оног који тело може да поднесе, на крају слама виталне функције *аниме* и расипа је у спољашњост кроз поре. Следи смрт. Када удар није смртан, виталне функције успевају да се одрже, умирујући огромне поремећаје и поново будећи опажање.

27 *Nat.* IV 758–65.

28 Епикур каже да због тога што је затворена у тело, *анима* (ψυχη, по Епикуру) има моћ опажања, јер тело *аними* даје ову способност и тиме стиче неку способност да и само опажа (*Letter to Herodotus* § 64).

29 У *Nat.* IV 944–49 & 959–61, појашњава се да *анима* трпи *на три начина*, не на два. У 944–49 се каже да се део *аниме* избацује (*pars... eiciatur*), део повлачи и умирује (*pars abdita cedat*), а део се расипа по удовима и није способан ни да буде уједињен у себи ни да трпи повратно кретање (*pars... distracta per artus non queatesse coniuncta inter se neque motu mutua fungi*). У 959–61 се каже: „Исти је разлог важи за то што се анима све више повлачи у дубину, и, када се нађе избачена споља, она је пространија (*foras eiectus largior eius*), а, изнутра, она је више раздвојена и издељена у себи." Од помоћи је ако се разуме да *анима* по природи није локализована (као што је *анимус* локалозован у грудима [*Nat.* III 136.40, 548–50]), него је распоређена по читавом телу (*Nat.* III 143–44). Стога, када нам Лукреције каже да је *анима* толико расута да не може учествовати у испуњењу дужности опажања, ми морамо увидети да се ту ради о темељној и *дисфункционалној* расутости. Још једном, после повлачења једног дела *аниме* у дубину, можда дела који је задужен за опажање, следи једно неуобичајено, дисфункционално концентрисање њених саставних атома, вероватно у правцу средишта тела. Ерну погрешно тврди да је Лукрецијево тумачење овде „exactement l'enseignement de son maitre" у: *Letter to Herodotus* § 66 (Алфред Ерноут, *Lucrece: De Rerum Natura*, vols. I & II [Paris: Societe Edition 'Les Belles Lettres', 1916], 38, n. I). Овде нам Епикур каже да *анима* има и разумни и неразумни део – први, распоређен по читавом телу, други, концентрисан у пределу груди. У сну, глатки и округли атоми неразумног дела *аниме* одвојени су или расути, а после долази до сударања. Епикур ништа не говори о атомима који се избацују ван тела.

30 Храна делује на тело на сличан начин, мада у већој мери (*Nat.* IV 954–58). Аристотел, у спису *On Sleep and Wakefulness*, још више наглашава везу између хране и спавања. На једном емсту, о спавању он каже: „[Њег]ова афекција [спавање] је последица подизања испарења због хране." Ипак, сан је, по Аристотелу, природно повлачење вреле материје према средишту тела, које се најчешће, не само у том случају, дешава после узимања хране (457bi–3). Друге околности које имају ефект варења такође воде спавању, као што су исцрпљеност, младост, епилепсија, патуљаст раст и превише развијена глава (456б 34–457а 26).

31 *Nat.* IV 916–53.

32 Насупрот томе, у *Nat.* III 919–30, Лукреције поистовећује смрт са вечним сном. Упореди Филонов спис *О сновима* LXXIII 151 (*De Insomnis*, у F. H. Colson & G. H. Whitaker, eds., *Loeb Classical Library*, vol.V [Cambridge: Harvard University Press, 1958]) и Августин, *Letter # 159* (*Letters*, Sister Wilfrid Parsons, S. N. D.,ed. [New York: Fathers of the Church, Inc.,1951]).

33 *Nat.* III 168–76.

34 *Nat.* III 487–509.

35 *Nat.* III 526–47.

36 Иако може изгледати чудно, Лукрецијева мисао о броју ударaца које тело прими током дана има своју паралелу у нашем времену. Истраживање слободних радикала, молекула са једним неупареним електроном у свом спољном омотачу унутар тела, наводи на мисао да чак и сâм акт удисања може изазвати распадање липида мембране и промене у ензимској активности које могу довести до различитих патолошких процеса, или их погоршати. Видети: Mitchell Kanter, 'Free Radicals, Exercise and Antioxidant Supplementation', *International Journal of Sport Nutrition 4* (1994): 205–20.

37 *Nat.* IV 923–28.

38 И Аристотел је веровао да сан има окрепљујуће дејство. Сан је одмор за главни чулни орган, орган опажања, и тиме утиче на његово очување (*On Sleep and Wakefulness*, 458a26–33). Видети такође: Clement, *Miscellenies*, IV 22 & V 9, и Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, XIII 2.

39 Упоредити: *Letter to Herodotus* § 63-68.

40 *Nat.* III 186–215.

41 Епикур је веровао да је ψυχη састављена од θερμος, πνευμα, и трећег племенитијег, безименог састојка. Он не помиње никакаву ваздушну компоненту (*Letter to Herodotus* § 63). Више о Епикуровом објашњењу душе видети у: Г. Б. Керферд, 'Epicurus's Doctrine of the Soul', *Phronesis 16* (1971): 80–96.

42 *Nat.* III 232–51.

43 *Nat.* III 265.

44 *Nat.* III 323–36. Упоредити: Epicurus, *Letter to Herodotus* § 64–66.

45 Видети: P. H. Schrijvers, 'La Pensee d'Epicure et de Lucrece sur le Sommeil', *Cashiers de Philologie, Vol. I: Etudes sur l'Epicurisme antique*, Jean Bollack & Andre Laks, ed. (Universite de Lille III, 1976), 247.

46 *Nat.* IV 916–61.

47 *Nat.* IV 758.

48 Асмис (*Epicurus's Scientific Method*, [Ithaca: Cornell U.P., 1984];137), наводећи *Nat.* IV 129-42 и IV 739-43, тврди да би могли да замислимо, ако допустимо да су слике снова резултат струјања, да се две струје спајају у ваздуху који је између и затим без прекидања теку ка сневачу у којем формирају сложену слику, на пример, кентаура. Ипак, она се не бави тиме шта такво објашњење може да каже о сликама које се *одржавају* у неком периоду времена. Такво мешање струјања би требало да буде веома прецизно за неки период времена да би се појавила било каква слика кентаура која може да траје у времену. Аристотелово тумачење онирничких слика као преосталих опажаја, у спису *Инсомн.*, заобилази овај проблем.

49 Harold Grier McCurdy, 'The History of Dream Theory', *Psychological Review 53* (1947): 227.

50 Asmis, *Epicurus's Scientific Method*, 137.

51 Следим Бејлија, који је, чини се, разјаснио много тога нејасног у вези са овим делом текста. На пример, Манро, на трагу Лахмана, који је приметио да је део који почиње са IV 818 вероватно повезан са одељком који се завршава са IV 776, пише да је одељак IV 794–817, накнадно додат да би се превазишле тешкоће које се тичу непосредног менталног опажања онога што *анима* жели. Он каже: „Песнику је очито непријатно због огромних тешкоћа које његова теорија менталног опажања повлачи за собом и упорно се бори да их реши: незадовољан претходним одељком, он покушава да у овом побољша тај доказ" (Lucretius, *De Rerum Natura*, vol. II H. A. J. Munro, ed. [Cambridge:Deighton Bell, 1886], 262). Овде је присутна тенденција да се IV 794–817 постави као додатак хипотези из IV 779–93, или као оно што је оспорава. МекКарди их, на пример, види као супарничке хипотезе („The History of Dream Theory", 227). Бејлијево тумачење овог текста не захтева да IV 794–817 буде накнадан додатак. Он верује да Лукреције разматра *два различита проблема* у IV 779–817: ментално опажање слика у сну и очевидно кретање тих слика. Прво се бавио у IV 779–87; другим у IV 788–93. У IV 794–817, потом, се нуди решење за оба ова проблема (Lucretius, *De Rerum Natura*, Vols. I–III, Cyril Bailey, ed. [New York: Oxford University Press, 1947], 1273–75). Асмис даје један елегантан преглед покушаја тумачења овог текста. Она такође даје једно другачије читање које уводи транспоновање стихова IV 768–76 имађу IV 815 и 816 (Elisabeth Asmis, „Lucretius's Explanation of Moving Dream Figures at 4768–76", *American Journal of Philology 102* [1981]: 138–45). Бејлијево читање, међутим, изгледа најекономичније.

52 *Nat.* IV 779–87. Упоредити Cicero, *On the Nature of Gods I 108*, где академичар Кота говори о вероватности епикурејског објашњења низања слика у будном стању и сну свом саговорнику епикурејцу Велију.

53 *Nat.* IV 788–93.

54 *Nat.* IV 794–801. То је слично Аристотеловој аналогији о вештачким жабама које једна по једна искачу из баре када се со која их притиска на дно довољно разреди (*On Dreams* 461б11–17).

55 *Nat.* IV 818–22. Асмисова показује да у свим таквим случајевима радикалне промене, „дух *не* покушава да одржи слику једне једине индивидуе" (*Epicurus's Scientific Method*, 122, курзив М. А. Н.). Ови Лукрецијеви примери то не подржавају. Ако се ради о потпуном одсуству напора да се одржи једна једина индивидуа, низање слика би било сасвим арбитрарно. Типови промена овде указују на незнатно попуштање пажње или, још боље, недоступност претходних слика и одвајање слика које су им најсличније од оних којима се одмах може приступити.

56 *Nat.* IV 816–17 подсећа на *Nat.* IV 379–468, где Лукреције истражује погрешне судове које дух прави од чулних података, ослобађајући чула и чулна опажања од било каквих „грехова". У свим таквим случајевима, као, на пример, у случају снова, грешка није у сликама који долазе пред *анимус*, већ у мнењу духа (*opinatus animi*) (*Nat.* IV 453–66).

57 Bailey, *De Rerum Natura*, 1278.

58 Alfred Ernout, *Lucrece: De Rerum Natura: Livre Quatrieme* (Paris Librairie C. Klincksieck, 1916), 112.

59 *Nat*. IV 806.

60 *Nat*. IV 817.

61 Ово је потпуно у складу са примерима снова које Лукреције даје у *Nat*. IV 962–1036, будући да је у додиру са нашим дневним заокупљеностима. Асмисова верује да „напор или припремање“ духа у сну, после наших дневних послова, „није нужно намеран чин“ (*Epicurus's Scientific Method*, 123).

62 IV 806 и Лукрецијева ненаклоност телеологији (нпр.: IV 823–57, V 146–69, & V 419–21) говоре у прилог томе да је мало вероватно да иницијална тема или *mens animi* воде читав одабир.

63 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, James Strachey, транс. (New York: Harper Collins, 1993), 488–503.

64 Хевлок Елис има једно савремено објашњење сањања које је веома слично. Разматрајући настанак онирничних слика, он пише: „У основи сањања, стога, постоји наизглед спонтано низање слика снова које увек трпи трансформације у нешто различито, а ипак не сасвим другачије, од онога што је раније прошло. То личи на механичко ређање слика, које је вођено принципом асоцијација по сличности, које свест током спавања препознаје без контролисања или увођења страних елемената“ (Havelock Ellis, *The World of Dreams* [Detroit: Gale Research Company, 1976], 27).

65 *Nat*. IV 962–69.

66 *Nat*. IV 991–1010.

67 Видети: Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (London: Cornell University Press, 1993), 28–29.

68 Диоген из Еноанде показује да је задовољство које доживљавамо кроз сексуалне снове довољан доказ за реалност слика које су за њих одговорне (Smith, *Fragments*, #10).

69 *Nat*. IV 1022–36. Видети: Bailey, *De Rerum Natura*, 1295-96, и: David Furley „Lucretius and the Stoics“, B. I. C. S. 13 (1966), 13–33, и: „Lucretius the Epicurean“, *Lucrece* (Geneve: Oliver Reverdin and Bernard Grange, 1977), 3–4.

70 Ово је супротно хипотези о компензовању, коју је Јунг учинио опште познатом, која каже да су снови, делујући тако што надокнађују недостатке наше личности у будном стању, у неком смислу супротни нашој личности у будном стању. Видети: Robert Van de Castle, *Our Dreaming Mind*, (New York: Ballantine Books, 1994), 250–53.

71 Наиме, да снови настају из несвесне жеље и да је онирички садржај само (углавном прерушено) испуњење те жеље (Freud, *Interpretation of Dreams*, 119).

72 Другим речима, то што неки снови имају природу испуњавања жеље јесте пука коинциденција.

73 Упоредити: Sextus Empiricus, *Against the Dogmatics* IX 25, и: Cicero, *On the Nature of the Gods* I 46.

74 *Nat*. IV 1285–87.

Сањати тело: естетика аскетизма

Патриша Кокс Милер

Мутна и блистава тела

У тексту насловљеном „Мутно тело, блиставо тело“, Жан-Пјер Вернан (Vernant) показује да је за Грке из архајског доба људско тело било концептуализовано као мутна верзија блиставих тела богова.[1] Људско тело је опажано помоћу методе упоређивања којом је оно могло да буде разлучено „одгонетањем свих знакова који обележавају људско тело белегом ограничења, недостатка, непотпуности, и који га чини под-телом“. Даље, „ово под-тело се не може разумети осим у односу на оно што оно претпоставља: телесну потпуност, над-тело, тело богова“.[2] Просуђивано према стандардима овог божанског над-тела, људско тело се опажа као „ефемерно“, „непостојано“, „рањиво због усуда времена које протиче без повратка“, са смрћу као „оним што сведочи о његовој крхкости“.[3]

Ова перцепција тела као знака људске несреће, међутим, није у складу са платоновским – и касније, картезијанским – дихотомним моделом људског склопа, по којем је особа подељена на позитивну душу или дух, која је смештена, или смештен, у негативно тело, конструисано као затвор или механички објект у простору. Као што Вернан каже, „несрећа човека није у томе што се божанска и бесмртна душа налази утамничена у љусци материјалног и трошног тела, него у томе што његово тело није у потпуности једно“[4] – то јест, за архајске Грке проблем је у томе што људско тело није у потпуности тело.

Мени се чини да је ова архаичка примена компаративног стандарда за конструисање људског идентитета, као и употреба овог модела слике божанског, блиставог тела као привилегованог означавајућег темеља тог мутног људског идентитета, употреба заснована на том моделу, била карактеристична такође и за рани хришћански аскетизам. Хтела бих да размотрим идеју да је тело, у хришћанском аскетизму касне антике, било опажано као оно што је проблематично, не зато што је тело, него зато што није било потпуно тело, тело обиља. Иако су хришћански теолози, од Оригена из Александрије до Григорија из Нисе, прихватили дихотомно платоновско гледиште о саставу људске особе, они нису могли да потпуно обезвреде тело на ниво затвора ако су хтели да потврде позитивно вредновање створеног света из библијске књиге *Постање*, једног од средишњих текстова за антрополошку теорију. Даље, као што је Браун (Brown) приметио, „кроз инкарнацију Христа, Свевишњи Бог је посегнуо на доле да чак и тело учини способним за преображај“.[5]

Дакле, када је тело било посматрано са безнађем и гађењем, када је било мењано разним праксама сакаћења, то није било због његове пуке материјалности као дела физичког света, него пре зато што је оно функционисало као означитељ недостатка који није био само духовни него је био и телесни. „Оно изобличено се уобличује, односно представља, као пожељно“, како је Харфам (Harpham) приметио,[6] не само у супротности са класичним канонима лепоте, тада концептуализоване као пагански демонизам, него и као чин пркоса немом говору под-тела. На тај начин, аскетизам се може разумети као покушај да се манипулише мутним телом како би се оно што је могуће ближе управило према оној телесној живoтности која је обележје његовог узора. Аскетизам, дакле, покушава да контролише игру тела као означитеља; он покушава да изнова предочи како се тело може прочитати, и шта оно може рећи.

Тело обиља, потпуно тело, означавало је егзистенцију која се не би покоравала ограничењима времена и простора. Отуда, аскетски хришћани су, карактеристично, употребљавали метафоре светлости како би саопштили шта би било ово узорно, егземпларно сопство. Лице аве Памба, на пример, сијало је попут муње, а лице аве Сисоја сијало је као сунце.[7] У

се́ву таквог бљештавила, теолози попут Григорија из Нисе угледали су на тренутак блиставу потпуност Адама, узора изворне човечности, једном изгубљене, али поново задобијене путем Христа као знака људског усуда. Потпуно одсутно из сенки које дају опажајни обрис мутним телима историјске егзистенције, Адамово тело „било је незамисливо другачије од нашег властитог тела", како је то Браун објаснио. „Оно је било верни одраз душе која је, она са́ма, до највећег степена одражавала неподељену, недирнуту једноставност Бога... Било је као прозиран сјај подневног неба."[8]

Подстичући мутно тело ка пламсају његовог телесног обиља, аскетски мислиоци су „живели смештени између појединачности и величајности".[9] Проширићу овај Браунов исказ сугестијом да је аскетско гледиште о људском телу осцилирало између два модуса визуелне перцепције који се могу поравнати са два назора о телу: једним који обележава његову мутност, односно појединачност, и другим, који обележава његову блиставост и величанственост. У својој недавно објављеној књизи, *Saints and Postmodernism* (*Свеци и постмодернизам*), Едит Вишогрод (Wyschogrod) описује Мерло-Понтијеву (Merleau-Ponty) анализу два начина на које су објекти конструисани у визуелној перцепцији: „Он тврди да два примарна фактора владају опажањем, први, фактор хоризонта, идеја да објекти не виде сами себе, него да су истргнути из позадине, и други, фактор целовитости, идеја да је сваки објект перцептуално разлучен као тоталитет."[10] Мерло-Понти претреса ова два модуса опажања употребљавајући пример гледања куће. Из перспективе фактора хоризонта, „'ја видим суседну кућу под одређеним углом, али она би била виђена другачије са десне обале Сене, или изнутра, или из авиона'... Кућа је дата на позадини која је и поставља и ограничава, на визуелном хоризонту спрам којег она избија напред или се повлачи и може бити разлучена од других објеката".[11] Други фактор који влада перцепцијом, фактор целовитости, јесте апстрактан по томе што он „суспендује актуелне просторне и временске услове перцепције".[12] По овом начину опажања, фокус није на оном својству визуелног поља које се може означити као „фигура-и-основа", него на самом објекту. Кућа није дата цела и одједном, а ипак посматрач тврди да види целину актом визуелног закључивања. То је оно што Мерло-Понти описује као „кућа виђена ниоткуда".[13]

Вишоград закључује примећујући да је „феномен хоризонта као и разнолики карактер ентитета интегралан за перцепцију зато што људска бића *јесу* њихова тела. Поглед ниоткуда и закључивање на целовитост рефлектује покушај перцепције да трансцендира ограничења утеловљености".[14] Проблем је, међутим, у томе што људско тело није видљив објект попут куће: „тело није објект попут других зато што не можемо да се дистанцирамо од властитог тела тако да оно може себе да дâ као тоталитет. Ја сâм сам то тело".[15]

Посматрано из перспективе Мерло-Понтијевог описа две операције визуелне перцепције, аскетска замисао над-тела управо јесте један покушај да се тело види ниоткуда, да се телу додели тоталитет парадоксалним чином визуелног закључивања, парадоксалним зато што аскета јесте тело које покушавамо да видимо. Када се аскете подругују телу, они га гледају из перцептуалне перспективе хоризонта; мутно тело јесте тело виђено у односу на своју позадину, односно контекст – контекст историјског времена, контекст тела које изгледа као да је изломљено и претворено у хрпу својих властитих потреба и жеља, што акетски мислиоци често описују помоћу термина бестијалност. Оно што ја предлажем јесте да аскетизам представља један покушај да се хоризонт напусти и да се гледа ниоткуда. Метафоре светлости као призивање истинског, правог тела биле су толико корисне зато што ми светлост не можемо да видимо, баш као што не можемо да видимо ни наше тело у целини; се́в муње на лицу пустињака обележава преломну тачку у ономе што Браун описује као истакнут положај између појединачности и величајности, у којем су предњи и задњи план растворени у промену ка перцептуалном модусу којим се суспендују простор и време у закључивању ка целовитости.

На који начин је покрет између ове две перцептуалне операције изведен, посебно ако ми јесмо обект који желимо да опазимо? Будући да дословна, односно, обична визуелна перцепција не може да представи тело обиља, односно потпуно тело, многи аскетски мислиоци су се ослањали на снажне акте визуелне имагинације како би их они пренели од мутног тела до тела ниоткуда. У случају два аскетска теолога о којима ће се расправљати у овом тексту, блиставом телу се прилази путем снова, што је функционисало као посредујућа перцептуална операција којом се премошћује јаз између партикуларизујућег гледања из хоризонта и апстрахујућег гледања које припада закључивању на целовитост.

Аскетски снови два Григорија

> Онда ћу видети Цезарија са́мог, више не у прогонству, него сијајућег, узвишеног, небеског, као у мојим сновима о којима сам ти често причао, осликан тако мојом жељом, ако не са́мом истином.[16]

> Чинило се /у сну/ да сам у рукама држао мошти мученика, и да је из њих истицао тако сјајан зрак светлости, као када би чисто, неумрљано огледало било окренуто сунцу, тако да су очи моје биле заслепљене њиховом бљештавошћу.[17]

Ова два сневача, Григорије из Назијанза и Григорије из Нисе, били су истакнути хришћански теолози који су живели током већег дела четвртог века наше ере. Иако су обојица били епископи и јавно учествовали у црквеним пословима, обојица су више волели контемплативни мир својих сеоских имања у родној Кападокији.[18] Два Григорија су позната по својим доприносима теорији хришћанске аскезе и развоју платонизоване теологије чији је циљ било мистичко сједињење душе са Богом.[19] Али су они такође били и сневачи, и управо ће се, у овом тексту, на њихове снове гледати као на кључ за начин на који су ова два човека разумевали себе у контексту њихових аскетских теолошких поставки.

У културном и религијском миљеу у којем су ова два Кападокијца живела, који је Питер Браун описао као „круто, церемонијално хришћанство, чврсто укорењено у текући живот великих газдинстава", аскетско прихватање одрицања полности било је драматични гест који је претио да се аристократске, земљопоседничке породице, какве су биле ове којима су два Григорија припадала, угасе.[20] Ова „усмереност ка социјалној празнини",[21] која је дубоко мењала одређујуће карактеристике људске особе као друштвеног бића, одговарала је сличном усмерењу, у теологији обојице Григорија, ка некој врсти метафизичке празнине, којом су дотадашње одређујуће карактеристике осећаја самоидентитета неке индивидуе биле теолошки преиначене путем склоности ка пражњења сопства у блаженој визији Бога, или у сједињењу с њим.[22]

Тако су и аскетизам и теологија допринели дестабилизовању идентитета особе, чије је устројство постало проблематично у мишљењу оба Григорија. За обојицу, „садашње устројство људске особе представљало је најнижу тачку неизвесности";[23] као што је Григорије из Нисе приметио, „људски живот је у овом тренутку подвргнут накарадним условима".[24] Како је Браун објаснио, по гледишту Кападокијаца, „мушкарци и жене лебде из-

међу изворног, изгубљеног прототипа људске природе, створеног од Бога *по Његовој властитој слици*, и откривеног видљивом свету у бљескавој анђеоској величанствености Адама, и пуноћи човечности до које ће доћи путем поновног успостављања првог стања Адамовог, приликом ускрснућа".[25] Део дилеме коју поставља ово лебдење између два парадигматична стања људског бића у највећој мери лежи у проналажењу средстава за изражавање перцепција оног људског које нису упрљане стањем пада у којем се људски живот живи. Управо у контексту ове перцептуалне дилеме снови два Григорија задобијају своју вредност.

Нашег првог сневача срећемо усред једног од најзначајнијих и најснажнијих искустава у животу, у тренутку када се неко бори да изађе на крај са смрћу вољене особе. Сневач је Григорије из Назијанза, који је написао надгробни говор за свог млађег брата Цезарија, после његове смрти 369. године наше ере.[26] Управо је у овом говору Григорије саопштио горњи одломак, у којем је открио да је сањао свог брата после његове смрти. Григорије смешта ониричке визије о свом брату у есхатолошки контекст своје властите смрти, када ће он такође бити у том блаженом стању означеном рајем. По властитом саопштењу, његови снови о његовом брату као да су огледали рајску егзистенцију, за коју он верује да је његов брат сада ужива, и за којом он, такође, чезне. Ониричка слика светлог Цезарија јесте конструкција људске особе коју Григорије жели да присвоји за себе; тако су Григоријеви снови о његовом брату заправо снови и о њему самом.

Постоји једна чудна ствар у вези са Григоријевим уверењем да ови снови одражавају ускрсло тело у свој његовој слави. Раније у надгробном говору за Цезарија, он је описао људски живот, живот оних који су живи, као дан огледала и загонетки у којима је могуће видети само танани млаз светлости која истиче из Бога.[27] У једној од поема, он радо дочекује и поздравља смрт као ослобођење од овоземаљских услова људског сазнавања, у којем се истина прима „као у огледалу које се одражава на површини воде".[28] Зато што људски дух не може имати у себи муњевити бљесак непосредног сазнања, он се на жалост мора снаћи са неком врстом знања заснованог на утисцима, које је заправо састављено од слика које лако исклизну и нестају.[29] Имајући у виду ово гледиште о испосредованом стању људске свести, на који начин се Григоријево мишљење о његовим сновима о сијајућем обличју његовог брата може разумети? Да ли ови снови спадају међу оне танане млазове светлости која на неки начин просијава кроз загонетно огледање обичног људског сазнавања, или они, такође, спадају у бледе утиске истине која никада не може бити разоткривена живој особи?

Григорије је приписао епистемолошку дилему у којој се нашао, великим делом, пукој физичкости људског стања. Дебели покров плоти јесте препрека пуној разоткривености божанске истине.[30] Његов циљ је био хитање ка животу горе, на небу, „напуштању земље док смо још на земљи"; али тело је правило сталну препреку на том путу на горе.[31] Теолошки индуковано предубеђење против физичког бивања-у-свету, чија је Григорије био жртва, било је тако снажно, да је, у једној од својих дугих аутобиографских поема, окарактерисао тело и физички живот метафорама бестијалности. Живот у свету јесте живот живљен у „моћној чељусти змаја", где је дух човека „плен Белијала".[32] Отровне змије уједају, шакали врве и реже, ту су дивље звери са кљовама, сипе са својим црним отровним избљувком, крда свиња, чопори лавова, медведа, утроба Јониног чудовишта: све ово описује како то изгледа живети у телу.[33] Тело шкоди нашем погледу ка оном што је свето. У зачуђујућој причи, сада употребљавајући биљне, а не животињске слике, Григорије прича о једној згоди из његовог живота када се доконо играо неким прутом: „Убодох се трном у око, било је сво крваво."[34] Крваво око брзо је за Григорија постало метафора за крваву визију људског живота, у коме је увиђање оштећено физичкошћу, односно телесношћу.

Један од разлога зашто тело оштећује увиђање јесте то што је знак тела, плоти, – диференцијација; утелотворени живот јесте живот у којем влада разлика, таквим поделама као што су мушко и женско, роб и слободан човек, и тако даље.[35] Изворно јединство је фрагментовано, а то се такође показује и у језику. Као што Григорије јадикује, „тешко је појмити Бога, али дефинисати га речима јесте немогуће".[36] Као оруђе живота у плоти, речи могу заваравати, јер изгледају као да кажу нешто „стварно", колико и тело, које изгледа стварно на свој властити опипљив начин. Ипак, све је то илузија. Употребљавајући сан као негативну метафору, Григорије из Назијанза је писао у једној беседи како смо ми „несутствени снови, неопипљива виђења, попут лета птице... цвета који брзо процвета и брзо нестане".[37] У једном другом спису, он примећује да, осим греха и раја, све друго јесте „сновна визија, спрдање са стварношћу, и низ опсена које душу доводе у блудњу".[38]

Имајући у виду Григоријево гледиште о људском животу у телу као, с једне стране, илузорном и, с друге, као сувише животињски физичком, његов опис његових снова о његовом брату Цезарију заиста је занимљив. Григорије каже да је видео сјајног и небесног Цезарија у својим сновима, лик „осликан мојом жељом, ако не и самом истином". Ипак, оно што је Григорије видео у сновима није било стварно тело његовог мртвог брата, него тело у опсени, једно онирично тело конструисано жељом. Међутим, ово тело ониричке фантазије било је слика Цезарија који није више био у прогонству: то је било рајско тело. На неки начин, сањано тело више није било туђинско тело из земаљског прогонства, него тело у истини, небеско тело. С друге стране, Григоријев израз, „осликан *мојом жељом*, ако не и самом истином", сугерише да је сањано тело кривотворина сневачеве властите жеље, слика која испуњава мањак у његовом животу. Ипак је ово тумачење ублажено изразом који следи, „осликан мојом жељом, *ако не и самом истином*", изразом који сугерише да у сновима такође може да буде предочен и онај парадигматични други свет Адамове егзистенције.

Ипак, Григоријев начин изражавања чини његово разумевање статуса ових снова неодлученим. Да ли су његови снови о Цезарију показали саму истину, или су они били конструкције његове жеље, конструкције које су се само приближиле истини? Снови су били визије једног сјајног тела које је означавало рајску егзистенцију, али се они такође могу видети као примери аскетског парадокса повратка одбаченог тела као знака.[39] Из Григоријеве перспективе, када је његов брат био жив у свом физичком телу, он је био у прогонству, а белег прогонства био је управо тело. У сновима, тело се враћа, али сада оно говори рајским језиком оне савршене небеске другости којом се подупрло преформулисање идентитета сневача. Наглашавам улогу снова у преформулисању идентитета сневача зато што ови снови нису били снови о Цезарију; они су били снови о ономе што Григорије види и што ће видети. Они осликавају, на начин замишљања, оно што Григорије није, али што дубоко жели да буде: наиме, да више не буде у изгнанству.

За тренутак ћу Григорија из Назијанза оставити у изгнанству, и вратићу се другом Григорију, Григорију из Нисе, чији је сан о мртвом телу његове сестре Макрине такође суделовао у аскетском парадоксу означавајућег повратка тела.

Било је то 379. или 380. године наше ере, неких десет година пошто је Григо-

рије из Назијанза сањао свог брата.[40] Григорије из Нисе био је на путу са намером да посети своју сестру у заједници неудатих жена коју је она основала на породичном имању у Анесији. Макрину није видео годинама, и када је био на само два дана пута од њеног самостана, имао је тегобан сан. У својој биографији његове сестре, написао је:

„У сну имадох виђење које ме учини можним да појмим будућност. Изгледаше као да ја у својим рукама држим мошти мученика, те да из њих истиче тако сјајан зрак светлости, као из чистог, неумрљаног огледала постављеног спрам сунца, тако да моје очи беху заслепљене његовом дивотом. Ово се виђење појави три пута током те ноћи, и иако не могадох да јасно протумачим загонетку сна, осетих некакву тугомору у души.“[41]

Путујући, следећег дана, Григорије је сазнао да је Макрина озбиљно болесна; у ствари, када је стигао, лежала је на земљи, умирући.[42]

Упркос озбиљности њеног физичког стања, које Григорије пореди са болешћу разореним телом Јова, Макрина је „освежила своје тело као росом“, и разговарала са Григоријем о усуду душе.[43] Најзад му је предложила да се одмори и опорави од дугог пута; Гругорије, међутим, није могао да заспи. О томе је записао: „Оно што видех, изгледаше као да је размрсило загонетку сна. Призор који беше испред мене беху у ствари остаци светог мученика, остаци неког ко је био неподложан греху, који сијаху присутношћу Духа Светога.“[44] У свом сну, Григорије је видео себе како држи мошти мученика, делове мртвих тела који су светлуцали и пресијавали се, испуњени моћима религиозне преданости која их је једном давно надахњивала. Видевши своју сестру на самрти, разумео је да се сан односио на њу: мошти су биле њене сјактаве кости. На тај начин сан није само предсказао њену смрт, него је такође показао њен прелазак у небеско стање у преображеном телу, ма колико да је оно било фрагментарно. Атмосфера овог сна такође је утицала на начин на који је Григорије видео своју сестру после њене смрти. Када је њено тело било припремљено за сахрану, било је прекривено тамним покривачем; ипак, извештава Григорије, „она сијаше чак и у тамној одећи, несумњиво зато што божанска моћ придаде такву милост њеном телу да, као и у виђењу у мом сну, оно изгледаше као да зраци светлости исијаваху из њене лепоте“.[45] Као и у случају снова Григорија из Назијанза о његовом брату, Григорију из Нисе је, у сну о његовој сестри, било допуштено да кроз мртво тело види једно тело које је било живо у једном другом регистру.

Григорије је знао да постоји нешто особено у вези са његовом старијом сестром. У њеној биографији, коју је он написао, он извештава како је њихова мајка, Емелија, имала сан о Макрини када су јој почели трудови. У сну, који се поновљао, као и у случају Григорија, три пута, једна анђеоска фигура обратила се детету са Текла; по буђењу, Емелија је знала да је сан унапред представио стварност у којој ће њено дете живети, и Текла је постало Макринино тајно име.[46] Текла, легендарна личност, чији је култ био распрострањен Малом Азијом, све до четвртог века, била је светица-заштитница аскетског живота, нарочито међу женама.[47] Тако је Емелијин сан био огледало аскетског позива њене ћерке, а она сама огледало велике Текле, баш као што је Григоријев сан био огледало блаженог исхода тог позива.

Браун напомиње да је, за Григорија, Макринино тело било „неукаљано огледало душе која је ухватила, најзад, заслепљујућу светлост онога *katharotes*, зрачеће чистоте Бога“.[48] Ипак, упркос свим његовим метафорама светлости, Григорије изгледа није био баш вољан да пусти да Макринино тело нестане у бљеску небеске славе. Он инсистира на томе да

је њено мртво тело знак оне парадигматичне сјајности која обележава истински идентитет људског бића, али тело је и даље ту као знак. Док је била жива, он је писао о Макрини да је она била „као да је неки анђео провиђењем узео људски облик, анђео који није имао никакву везаност за живот у плоти, нити икакву сличност са њом“; „Макрина није била ухваћена у замку плотних страсти тела“.[49] Он даље описује њен живот као онај који је лебдео на граници између људског живота и бестелесне природе.[50] По мишљењу Григорија, Макрина је дошла тако близу оном темељном преображају идентитета од људског до анђеоског, да је изгледала као да је достигла оно што је Григорије из Назијанза описао као напуштање лица земље док смо још увек на њој. Као сјактави објект који је испосредовао јаз између парадигматичног света Адамовог и ускрснућа, Макринино тело било је светлуцај, назнака преображаја коме су се сви могли надати. Њено тело је на тај начин било формални аналогон Григоријевом сну, оно је било спроводник, средство које је, укратко, увело Григорија у форму свести у којој је телесни вид заслепљен блаженом перцепцијом. У ствари, Макринино тело и Григоријев сан се тешко могу раздвојити, будући да је управо сан дао Григорију очи којима је видео истину тела његове сестре.

Када није сањао, међутим, Григоријево гледиште о телу обично није било тако великодушно. У свом спису *О стварању људског бића*, Григорије покушава да сагледа људску особу као хармонични спој духовних и физичких делова. Употребљавајући метафору музичара који свира лиру, он објашњава да се, све док је лира, односно тело, под владавином духа, односно музичара, тело може посматрати позитивно; само када дух унизи себе следећи физичке жеље, појам тела добија негативне конотације.[51] Наша тела нису попут тела архетипског Адама пре пада, тела недодирнутог бесловесном физичкошћу која сада карактерише тела људских бића.[52] За Григорија, било је тешко одржати разлику између мисли о телу и самог тела зато што су чула у стању да веома лако одвуку дух на доле, у пределе телесности. У расправи *О чедности*, та дистинкција се распада јер он описује људску физичкост као земаљски јад, као проклетство, и, попут Григорија из Назијанза, он употребљава метафору озлеђеног очног вида како би одсликао осећај отуђености који нам тело задаје.[53] Тамо где Григорије из Назијанза употребљава слике бестијалности, Григорије из Нисе употребљава слике прљавштине: поганштина тела, смет плоти, прекрива оно што је једном било божанска слика, Адам, који је у свом прволиком стању гледао слободно у лице Бога и у коме се та дивотност огледала.[54]

Ипак, упркос овом прилично узнемирујућем гледишту о људској физичкости, тј. телесности, прави Григоријев очај није био усредсређен на стварно тело, него на пад људских бића у време. Као што је Браун убедљиво показао, Григорије је мислио да је за архетипског Адама време било бесконачно отворено, док се сада време мери животним веком неке особе, са смрћу која означава крај.[55] Док је Адам могао да живи јасновидо у будућности без икаквог краја, људска бића после Адама била су осуђена на живот пун стрепњи у поглееду будућности. Да би спречила ове стрепње, нарочито стрепње у вези са смрћу, људска бића су своје наде ставила у своја тела – такође и свој осећај идентитета – у форми брака и деце: „најособенија црта људског рода ухваћеног у 'умрљано' време“, пише Браун, била је „опсесија физичким трајањем“.[56] Ова врста трајања није била задовољавајућа, зато што је подразумевала да је осећај сопства неке особе био укорењен у појединачностима конкретне историје, производећи материјалистички модел перцепције, пре него духовни.[57]

Сјактаво тело његове невине сестре било је толико важно за Григорија зато што је оно било знак да је суштинска промена у конституисању људске особе с обзиром на време могућа. Време схваћено као низ наглих покрета од једног до другог чулног задовољења могло би бити избегнуто скидањем растргане одеће историјски конституисаног сопства.[58] Каква врста особе израња из овог свлачења? Григоријева слика Макрине нуди нам нека решења. И у спису *Живот Макрине* и у тексту *О души и ускрснућу*, који је структурисан као дијалог између Григорија и Макрине, док је она на самрти, Макрина је представљена као неко за кога су се основе за разумевање значења тако драматично померилe и удаљиле од опипљивих, материјалних и личних ствари, да је она постала жива апстракција, њено овоземаљско биће било је скоро потпуно увучено у теолошке идеје о души.[59] Она је, у самом тренутку њеног болног умирања, приказана усред теолошког разговара, на начин који одговара Григоријевој конструкцији о њој, наиме, као неко ко је скоро анђео. За неке, ово би била сцена страшне тугоморе и чамотиње, али не и за Григорија; ово представља његово гледиште о особи у њеном најчистијем и најбољем виду. На начин на који је Григорије представио своју сестру, тешко ју је препознати као сопство са идентитетом у било којем уобичајеном смислу речи, јер, као што је приметио Стивен Крајтс (Crites), „анђели немају биографију".[60]

Да није било његовог сна о Макрини, Григоријева конструкција ње као слике људске особе чије је сопство постало нека врста не-сопства била би крајње бескомпромисна у својој строгости и озбиљности. Григоријева аскетска теологија ишла је ка произвођењу гледања на особу које је било радикално аисторијско. Међутим, у сну, она још увек има тело, и мада је то тело прочишћено до његове структурне форме, његових костију, оно ипак функционише као да означава траг Макрининог идентитета као препознатљиве људске индивидуе – препознатљиве, међутим, у перцептуалном модусу у којем се, у једном закључивању на блиставу целовитост, суспендују и време и простор.

Изгледа да је Григорије био доследан у свом покушају да мошти мученика види као место преласка од личних до безличних слика људског идентитета. У свом спису *Похвала светом Теодору*, он је о моштима писао следеће: „они који их држаху, као да су, такорећи, пригрлили живо тело у пуном цвату, њихове очи, уши, сва чула, беху дејствена, и ту, проливајући сузе дубоког штовања и миља, упућиваху мученику своје молитве као да он беше присутан".[61] Кости, несумњиво, могу бити исто толико чулне као и стварно тело, али разлика између њих јесте у томе што су мошти означитељи особе која је и одсутна и присутна у исто време, или би требало рећи, особе која није ни одсутна ни присутна. Управо је у овом посредујућем јазу између одсуства и присуства, јазу израженом Григоријевим изразом „*као да* он беше присутан", тело настављало да функционише као магнет за изражавање гледишта о идентитету у аскетском контексту.

Значајно је да је Григорије изабрао да открије моштима слично стање своје сестре причањем свог сна. Попут моштију и попут скоро анђеоског идентитета оствареног аскете, снови нису ни мучно историјски нити су очигледно духовни; напротив, они посредују осећај времена које је не-време тиме што употребљавају слике. У ствари, таква једна онирична слика упутила је самог Григорија на тај пут изван конвенционалног историјског времена којим је Макрина већ тако далеко отишла. У панегирику *Четрдесеторици мученика*, групи војника који су били убијени у време римског прогањања хришћана у раном четвртом веку, Григорије се сећа да је присуствовао свечаности у њихову част. Уместо да буде будан током бдења,

Григорије је заспао. Сањао је како је Четрдесет Мученика претећи појурило ка њему, како су махали шибама према њему и прекоревали га због његовог немара у погледу његове религиозне дужности.[62] За Григорија, сан је био прекретница; одлучио се да непоколебљиво следи контемплативни живот. Чини се да је овај сан омогућио Григорију да искуje нови осећај свог властитог идентитета, идентитета у којем би одређујуће речи: „своје и властито", полако, надао се, нестале.

Чудно је што је Григорије толико нагласио значења својих снова, будући да је он, у његовој теорији сањања, подвојен у погледу њихове епистемолошке вредности. Када се посматрају као производи физиолошких процеса, они су фантастична бесмислица, али када је духу допуштена улога у њиховом стварању, може се са поуздањем очекивати да њихове енигматичне слике доносе отсјај безвремене истине људске жеље.[63] Можда ово прибегавање сновима и није изненађујуће, јер је Григорије из Нисе, као и Григорије из Назијанза, тешко налазио језик који би одговарао изражавању аскетске визије сопства која не би била умрљана илузорним светом историје и времена.

У контексту аутобиографије једног аскетског живота, сањање је постало важан језик за артикуисање једне друге перцепције сопства. Мистичка теологија Григорија из Нисе, такође, изгледа као да је подлегла чарима сна. У једној врсти теолошког језика који покушава да изрази лингвистички аналогон сијавим костима Макрине, преовлађује оксиморон као привилеговани носилац значења. Такви оксиморони, као што су трезна пијаност, или светлећа тама, често се појављују у његовим мистичким списима, али Григорије је такође створио и нови оксиморон – будно спавање, што се сматрало једним од његових најважнијих израза у вези са мистичким животом.[64] Као што су снови допринели испражњивању конвенционално схваћеног сопства, тако парадоксалне лингвистичке конструкције употребљавају речи које су противне самима себи, како би изразиле гледиште о људском бићу у тим екстатичким тренуцима контемплативног виђења у којима привременост, овосветскост уступа место безвременим пространствима вечности. Као што је Жан Даниелу (Danielou) приметио, оксиморон „будно спавање" садржи негативни елемент,[65] али је он управо оно што је, ипак, откривајуће у смислу трансформисаног осећаја људског идентитета.

Одбацивши сваку врсту дословних, прозаичних темеља за конструисање гледишта о људском идентитету, Григорије се окренуо парадоксу и сну – обоје сликовни дискурси који омогућују да се оно што је дословно врати као знак. Још увек је постојало сопство које је требало означити, чак и ако је то сопство могло да буде препознато, не у конвенционалном биографском смислу, него у ониричкој слици и лингвистичком парадоксу. Својом склоношћу ка томе да допусти да такве слике функционишу као огледала идентитета, Григорије се разликовао од свог аскетског садруга Евагрија, за кога су слике, а нарочито слике из снова, биле обично знаци душе чије је огледало било умрљано уплетеношћу у страсти.[66] Предочавајући истинско људско биће као оно које је лишило унутрашње сопство таквих прикључености за историју, Евагрије је изгледа одбацио сваки аутобиографски импулс. Он је прешао ону границу на којој је Григорије стајао и био принуђен на радикално пражњење сопства у огромно али мирно „ништа" које је веома различито од сјактавих костију Макринине анђеоске трансформације.[67]

Као и Григорије из Нисе, и Григорије из Назијанза је, за разлику од Евагрија, био много склонији томе да замисли да снови имају корисну улогу у трансформисању особе. У ствари, Григорије из Назијанза је био један ентузијастични снева. Упркос повременој књижевној упо-

треби сна као негативне метафоре која означава илузорна својства отелотвореног живота,[68] Григорије је на стварне, актуелне снове често гледао као на оруђа смисла, и као на прозоре кроз које се могу потражити слике аутентичног осећаја људског идентитета. По Григоријевом извешћу, он је био дете сневача – можда је управо од своје мајке и свог оца извео своје властито поверење у снове.

Григоријев отац није био хришћанин када се оженио, што је била ситуација која је узроковала растућу муку за његову жену, посвећену чланицу цркве.[69] Молитвама и наговорима пожуривала га је да се преобрати. У надгробном говору за свог оца, Григорије бележи следећи сан.

Спасење мога оца беше потпомогнуто како његовим разумом, који је постепено прихватао исцељујући лек, тако и виђењем у сновима, што је добробит коју Бог често подарује души вредној спасења. Какво је било то виђење? Изгледало му је да пева, што никада раније није радио, иако се његова жена често покорно молила и преклињала, ове речи из псалама Давидових: „Обрадовах се кад ми рекоше: хајдемо у дом Господњи!“ (*Пс.* 122.1). Псалам беше чудан, и певајући га, дошла је жеља. Кад то чу жена његова, јер јој се испуни молитва, она уграби прилику, тумачећи виђење најсрећније и најистинитије.[70]

Тако је Григоријев отац био уверен да треба да постане обраћеник. Занимљиво је да је овај преобраћујући сан Григорије видео као климактички тренутак којим се постепени процес расуђивања у потпуности остварио. У овом одломку, снови су конструисани као божански дарови који особи омогућавају да види природу свог властитог идентитета.

Григоријева мајка није била вешта само у тумачењу снова, како се сугерише у горњем одломку, и она сама је била велики сневач. Снови које Григорије приписује њој, сви се тичу њега. Као и Макринина мајка Емелија, и мајка Григорија из Назијанза, Нона, имала је онирично претсказање о свом будућем сину. Како Григорије објашњава, Нона је веома желела да породици подари сина, и молила се да јој жеља буде услишена. Његов опис овог сна, који сачињава део једне од његових аутобиографских поема, гласи:

„Бог подари милост, а она је, и у њеној великој жељи, и не посустајући у молитви, пуној љубави, то заправо предосетила. Дошла јој је слутња милосрдна, виђење које саржаваше сéн њеног искања. Моје обличје и моје име јавише јој се јасно, беше то чин сна у ноћи. Онда сам им ја био рођен, дар Бога дароватеља, ако и бејах вредан молитве: ако, пак, не, то беше онда због мојих властитих мањкавости.“[71]

Овај сан о њему као божански обећаном детету изгледа да је био важан за Григоријево разумевање самог сна, јер га он понавља, употребљавајући другачију терминологију, у једној другој аутобиографској поеми.

„Кад се бејах појавио из утробе моје мајке, она ме понуди теби (Богу). Од дана када беше пожудела да доји мушко дете у свом наручју, опонашала је вапај Свете Ане: 'О Христе Краљу, да могу да имам дечака за тебе кога би ти у свом крилу држао. Нека срећни плод мојих трудова буде син'. И ти си, Боже, услишио њену молитву. Онда је уследио свети сан који јој даде име. А кад дође време, ти даде сина. Она ме посвети као новог Самуела (ако бејах вредан тог имена) у храму.“[72]

Описани као сéни, које ипак говоре јасно, ови снови су, по Григоријевом мишљењу, очигледно свети. Они дају осећај карактера његове мајке, али још више, они дају осећај Григоријевог гледања на њега самог. Он изводи, не само своје име, него и само своје биће из снова, у којима је он религијски конструисан као поседнут од стране пророчке библијске особе (као нови Самуел). Док он непрекидно сумња у погледу тога да ли је његов живот саобразан тој ониричкој слици

о њему, снови његове мајке изгледа да функционишу као слике које то потврђују. Они су стожерне тачке на којима је конструисан његов аутобиографски идентитет. Аскетски Григорије, од рође-ња посвећен свештеништву, није се устручавао од аутобиографског писања. Ипак, поетска форма у којој он обликује своја аутобиографска сећања, као и снови који су у оквиру тога забележени, који изражавају суштину његовог идентитета, слажу се међусобно у свом конструисању људске особе уз помоћ слика, слика које премошћују јаз између прозаичне историје и духовне жеље. С друге стране, аскетско сопство укотвљује се у увијеним поетским формама које дају посредујућу основу за разумевање тог сопства.

За Григорија, искупљујућа функција снова била је једно од њихових најзначајнијих својстава. Као и генерације сневача и теоретичара снова пре њега, и он је, ван сваке сумње, прихватио културну конструкцију снова којом се наглашавала њихова предсказивачка и исцељујућа вредност. У једном делу надгробног говора за свог оца, у којем он прича о чудесним догађањима у животима обоје његових родитеља, у којима је и сâм учествовао, Григорије бележи неколико снова који се слажу са грчко-римским гледиштем о оваквој улози снова. Григорије се сећа времена када је пловио из Александрије, у Египту, за Грчку. Брод, захваћен олујом, био је у опасности од превртања, и сви који су били на броду били су у страху за своје животе. Григорије се плашио за свој живот не само дословно, него и у духовном смислу, пошто још није био крштен. Његови родитељи, наставља он, патили су с њим, јер су његову невољу видели у сну: „Довели су помоћ са копна, стишавајући таласе молитвом, како смо сазнали касније кад смо рачунали време, кад сам се вратио кући. Ово ми је такође било откривено у другом окрепљујућем сну који сам имао када се олуја мало стишала.“[73] Као да двоструки сан његових родитеља и његов властити сан, са истим значењем, нису били довољни, Григорије открива да је овај догађај донео и трећи сан:

„Један од мојих сапутника, младић веома предусретљив и мени драг, и дубоко забринут за мене, у тим околностима, мишљаше да је видео моју мајку како хода по мору и хвата брод, и без неког великог напора одвлачи га до копна. И овом виђењу се вероваше, јер море поче да се смирује, и ми брзо стигосмо на Родос, не искушавајући неку велику невољу у међувремену.“[74]

Овде Григоријева мајка задобија облик аутономне сновне фигуре, какву знамо од писаца, толико различитих и по времену у којем су писали и по темпераменту, као што су Хомер и Августин,[75] која спашава свог сина у сну, баш као што га је онирички и зачела. Још једном, сâм Григорије осећа како је спашен сновима због свог религиозног позива, будући да закључује ову причу на следећи начин: „Ми обећасмо себе Богу ако будемо спашени, и јер бејасмо спашени, дадосмо себе њему.“[76]

У истом делу овог говора, Григорије бележи последњи сан своје мајке у којем он сâм има исцељујућу улогу. Говорећи о времену када је Нона била озбиљно болесна, Григорије каже да ју је Бог излечио шаљући јој следећи сан:

„Мишљаше да ме је видела, свог мезимца – јер ни у сну није било кога другог од нас више волела – како јој долазим изненада у ноћи са котарицом најчистијег белог хлеба, и после благосиљања, и пошто га прекрстих како то и иначе радим, и нахранио је и утешио, она потом поврати снагу своју.“[77]

Пошто се опоравила следећег дана, Нона је мислила да јој је њен син заправо дао причесну храну током ноћи. Григорије, међутим, изједначава сан са реалношћу, „ово ноћно виђење беше стварност“.[78] За њега је онирички чин, а не нешто што се стварно, дословно догоди-

ло, било оно што је омогућило излечење. Будући је једном провео неко време у манастиру Св. Текле, близу Селеквије, изграђеном на темељима светилишта у којем је постојао култ обредног спавања, Григорију је вероватно било познато да су хришћани усвојили асклепијевску терапију сновима.[79] Оно што је, у најмању руку, сигурно, јесте да је он своју властиту ониричку особу сматрао оним што је имало исцељујући ефект на тело његове мајке.

Значајно је да је, чак и ако се имају у виду снови који полазе од уобичајеног културног повезивања снова са претсказивањем и исцељивањем, Григорије највише био заинтересован за њихове слике као огледала духовног идентитета. Он је на сликовни језик снова гледао као на некакав аутобиографски извор. Онирички дискурс је био користан, нарочито у контексту Григоријевог аскетизма, зато што је то био дискурс у којем је једно друго сопство било пројектовано на екран свести. Снови могу да одражавају једно аутобиографско Ја које је дистанцирано од оног Ја које припада збрканим дешавањима ухваћеним у мрежу историје. У свом властитом животу, Григорије је видео збрку историје не само у чињеници да има тело, већ и у својој упетљаности у црквене ствари, од којих је најистакнутија била оштра борба са аријанским хришћанима током његовог кратког службовања као епископа Константинопоља, 379–381. г. н. е.[80] Можда и није чудно то што је Григорије сањао о времену када би био попут његовог брата Цезарија, крајње слободан од метежа овог живота.

Постоји још један Григоријев аутобиографски сан који хоћу да представим. Повратак његовом аскетском схватању тела као знака, пружиће нам контекст за оно што је несумњиво био најспектакуларнији од његових снова. У одломку из његовог надгробног говора за Цезарија, који се завршава његовим сновима о брату, Григорије се упустио у теолошку спекулацију о ускрслом телу. Написао је да се, приликом смрти, душа ослобађа тела, мрачног елемента који је функционисао као тежак затвор, оптерећујући крила интелекта тешким ланцима.[81] Када једном душа оде горе, када се узнесе, она „улази у посед блажености, која је њој намењена, онако како је она већ замишљена у машти" – подразумевајући нарочито ониричку имагинацију, којом овај одломак завршава.[82] Григорије каже:

„Убрзо после тога, [душа] узноси своју властиту плот која је с њом повезана, уједињена, с којом она промишља о стварима небеским, узносећи је од земље која је и даде и којој она беше поверена и, на начин на који то Бог зна, који их повеза и који их раздвоји, [плот] је здружени наследник са [душом] славе небесне.

И баш као што је душа таква делила патње своје због своје природне сједињености са плоти својом, тако она радости своје дели са њом, преузимајући [плот] потпуно у себе и постајући с њом један дух и ум и добро, јер живот је упио смртни и пролазни елемент."[83]

Григорије, чија је теологија била управљена ка томе да људско биће поново стекне своју божанску слику,[84] проклињао је једну врсту тела, оно земаљско тело које је затвор, само да би, с друге стране, измолио небеску милину кроз знак тог самог тела, али сада преображеног, повезаног и сродног. Али његова једина могућност, у садашњости, да приступи том замишљеном теолошком телу блаженства била је путем сликовног дискурса тела из његових снова.

У својим списима, Григорије је често указивао на своју жудњу да досегне језик Бога, истински језик људских бића од којег су се одвојили.[85] Стално и изнова, знак те раздвојености јесте тело, које људски живот чини тако слабим, и тако снажно везаним за оно овоземаљско.[86] Григорије описује своје одбацивање живота у свету док је био епископ Константинопоља, и каснији повратак аскетском осамљивању на следећи начин:

„Хрлио сам да досегнем Бога; зато се попех на планину и продрех кроз облаке, идући унутра, далеко од твари и тварних ствари, усредсређујући се на моју унутрашњу суштаственост, колико год је то било могуће; али кад погледах, видех само божија леђа, а и њих једва."[87] Дајући негативни обрт, негативни смисао библијској сцени у којој је Мојсију допуштено да види леђа Бога (*Излазак*, 33, 20–22), Григорије је осетио да је овај призор био ознака лишености, а не благослов, као у случају Мојсија. Ово сазнање, каже он, постоји као сенка на води – ипак, његов опис овог тренутка мистичног прибли-жавања показује снагу његове жеље да буде неко други, да буде изнова на-прављен и да му се допусти да се изрази у некој другој форми идентитета.

„Ја сам повезан са светом испод, и исто тако сам повезан са Богом; повезан сам са плоти, и исто тако сам повезан са духом."[88] Када није сањао, Григорије је себе осећао као да је расцепљен између два дискурса, и то је чинило да се осећа страним свом властитом, истинском, начину изражавања. Следећи одломак из једне од његових дугих аутобиографских поема јасно показује овај осећај страности:

Доспех потом у овај живот нижи
Направљен од блата – ах, ја – тог
нискоr склопа
Што господари нама ил' једва подлеже
надзору нашем.
Ал' ипак га узимам као залог онога
што је најбоље –
Мог рођења сáмог!

Право да се жалим немам
Ал' на рођењу одмах постадох туђин
У остраљивању најбољи.
Јер Богу сам дат као какво јагње,
неко теле жртвено,
Жртва племенита, и умом урешена.[89]

Осликавајући себе као направљеног од блата и ума, Григорије осећа да је био туђинац на рођењу. У светлу Григоријевог описа њега самог, занимљив је исказ савременог филозофа и психолога Жака Лакана (Lacan): „Извод из матичне књиге рођених ми говори да сам рођен. Ја не признајем тај документ: ја нисам песник, него сам песма. Песма која је написана, чак и ако изгледа као субјект."[90] Лаканово порицање субјекта – то јест, његово непризнавање, одбацивање супстанцијално конституисаног сопства – заједно са његовим гледиштем о сопству као песми која се прави, звучи у великој мери попут Григоријеве поетски срочене аутобиографске жеље, изражене из дубина његовог отуђења, наиме да поново буде исписан као неко други.

У ствари, на трагу свог најзначајнијег сна, у смислу његове жеље за аскезом, Григорије извештава како је осетио смрт себе као субјекта: „Умро сам за свет и свет је умро за мене, и ја постадох живи леш, колико лишен снаге толико и снивач. Од тог дана мој живот је негде другде."[91] Сан који следи јесте сан који је одвео Григорија до тога да поново зачне свој идентитет на начин аскезе. Тај сан јесте део једне од његових аутобиографских поема.

„Две жене ми се појавише, у одеждама дивотним што сијаху светлошћу, девице беху, и приђоше ми близу. Обе беху предивне, ал' немарне што се тиче уреса за жене од овог света – без накита, руменила и помада, без свиле, ничега од оних ствари које људи изумеше зарад изгледа жена како би се страст побудила. Велови покриваху главе њихове попут сенки; њихове очи бејаху смерно оборене ка земљи, њихови образи преливени ружичастим призраком скромности; беху попут ружиних пупољака прекривених росом, њихове усне нéме. Беше велика радост гледати их, јер бејах сигуран да оне беху више него људске. И јер сам их ја очарао, оне ме обасуше пољупцима усана својих, као да бејах вољено дете. Упитах ко су оне, а оне одговорише, Чед-

ност и Мудрост, које бића људска воде близу Христу, у радости небесној због лепоте чуване за чедне и невине. 'Хајде, дете, дођи ', рекоше, 'сједини дух свој с нашим и понеси разбуктану бакљу своју да се здружи с нашима, тако да можемо преко неба да те поведемо, и поставимо те у благољепије Тројства'. Рекавши ово оне се узнесоше на небо, и ја их гледах док су одлазиле."[92]

Заједно са сном његове мајке о његовом рођењу, овај сан је био темељни знак начина на који је Григорије осећао себе сáмог. У свом спису „Епитаф за сáмог себе", он примећује да „усрдна тежња за чистотом у мени беше побуђена виђењем у ноћи; свих ових ствари Христ беше створитељ".[93] Сан је Григорију показао да је његов живот био исписан поетски текст који није написао он сâм, него оно божанско друго у чију слику је он желео да буде преправљен.

Ово је, дакле, био сан који је Григоријев живот сместио негде другде. У аутобиографској поеми у којој је овај сан забележен, Григорије коментарише своје искуство сна, наиме сна у којем је његово срце било усхићено лепотом своје чисте чистоте.[94] Са места својих позних година он је погледао уназад и видео да је овај сан био почетак његовог исповедања аскетизма.[95] Усред онога што је он окарактерисао као непријатељски живот, дошао је сан о жељи душе, мучитељски у свом позиву на прображај. Оніричке слике Чедности и Мудрости јесу аналогони онирічкој слици његовог брата Цезарија, као огледала самоидентитета о којем је Григорије мислио као о достојном једног аскетика. Попут онирічког Цезарија, оне су препознатљиво људ-ске – оне имају тела и имена – а ипак су оне такође више него људске у свом огледању једног измењеног, другачијег осећања о томе шта конституише људско биће.

Међутим, за разлику од слике Цезарија, две женске слике из овог сна, са њиховим разбуктаним бакљама и орошеним уснама, носе снажан еротски набој, који њихову употребу као аскетских означитеља чини прилично ироничном. Григоријево здруживање ових двеју слика са ружиним пупољцима јесте кључ за њхову еротску конструкцију, будући да је ружа првенствено био цвет Афродите, заштитнице чулне физичке љубави.[96] Тако овај сан, са својим еротичким женским сликама које су узете да означе аскетско сопство, изгледају као да су повратак, са осветом, одбаченог тела као знака. Међутим, као што је приметио Џефри Харфам (Harpham), „аскетизам је у суштини медитација о жељи, чак и установљење жеље. ...Док се у аскетизму препознаје и признаје да жеља стоји између људског живота и савршенства, у њему се такође схвата да је жеља једино средство достизања савршенства, и да је кретање ка идеалности нужно кретање жеље".[97] Тако се еротичке слике из Григоријевог сна могу разумети као знаци који артикулишу аскетску жељу за кретањем ка идеалности на коју Харфам упућује. Даље, хришћани су често употребљавали ружу као симбол, како мученишства, тако и невиности.[98] А магијски преображавалачко својство руже добро је приказано у Апулејевом делу *Златни магарац*, у којем главни јунак, Луције, после пада у животињску природу, поново задобија своју људскост тиме што поједе ружу.[99] Попут литерарног Луција, људски Григорије такође се нада преображају, а ружолике слике из његовог сна иницирају и одржавају његову аскетску жељу за ослобођењем из животињског тела његовог овосветског, временског сопства. Ове онирічке слике, са својим еротски чедним обележјима, јесу одговарајуће средство за парадоксални осећај сопства који се развио у мишљењу аскета какав је Григорије.

Григорије је уобличио остатак свог живота на основу овог сна. Ипак, није био исцељен. У сну, жене су одлетеле, остављајући га усхићеним „тако тананим *генији* у тако бледом ваздуху".[100] Његов

конвенционално конструисани идентитет био је уздрман овим сном, али је он, иако је поетска форма његових аутобиографских списа сугерисала да је он заиста дошао до тога да себе види као песму коју пише оно жељено друго, остао удаљен од сопства из његове жеље – осим у својим сновима.

Није никакво чудо што су двојица Григорија сањала. У сновима, тим онирічким просторима на граници између физичког и духовног, они су пронашли језик који је изразе аскетичког самоидентитета учинио могућим. Попут митског Нарциса, који је лутао по воденим дубинама своје властите рефлексије, оба Григорија су се рвала са фундаменталним људским питањем: „Ко сам ја?" Снови су били медијум за њихова размишљања о овом питању, и они су их употребљавали како би истражили најтежи од свих идентитета, аскетско сопство. Оно што су они пронашли у својим истраживањима није било јединствено, епистемолошки проверљиво сопство, него нешто још више узнемирујуће, што је могао да артикулише само један имагинацијски акт визуелне перцепције.

[Patricia Cox Miller, „Dreaming the Body: An Aesthetics of Ascetism", *Ascetism*, edc., Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis, Oxford University Press, New York & Oxford, 1995, pp. 281–300]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

Напомене

[1] Jean-Pierre Vernant, „Dim Body, Dazzling Body", у: *Fragments for a History of the Human Body*, ед. Michel Feher (New York: Zone, 1989), 1: 18–47.

[2] Ibid., p. 23.

[3] Ibid., pp. 24–25.

[4] Ibid., p. 25.

[5] Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 31.

[6] Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 27.

[7] Benedicta Ward, trans., *Sayings of the Desert Fathers* (Kalamazoo: *Cistercian Publications*, 1975), p. 197, # 12 (Памбо); pp. 214–215, # 14 (Сисоје).

[8] Brown, *The Body and Society*, p. 294.

[9] Peter Brown, „The Saint as Exemplar in Late Antiquity", у: *Saints and Virtues*, ед. John Stratton Hawley (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 14.

[10] Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism: Moral Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), п. 16.

[11] Ibid.

[12] Ibid., p. 12.

[13] Ibid., p. 16.

[14] Ibid.

[15] Ibid., p. 17.

[16] Gregory of Nazianzus, *Orations* 7.21 (*PG* 35.784B), преведено у: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2d series, 7:237.

[17] Gregory of Nyssa, *Vita Sanctae Macrinae* 15.15–19 (*PG* 46.976B), ед. Pierre Maraval, Sources chrétinnes 178 (Paris, 1971), p. 193.

[18] За биографске информације о Григорију из Назијанза, видети: Donald F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazuinzus*, Patristic Monograph Series 7 (Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., 1979), pp. 1–21, и: Denis Molaise Meehan, транс., *Saint Gregory of Nazianzus: Three Poems*, The Fathers of the Church 75 (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987), pp. 1–21; о Григорију из Нисе, видети: Jean Daniélou, „Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie", *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956): 71–78.

[19] Класична студија о мистичкој теологији Григорија из Нисе јесте: Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique: Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse (Paris: Aubier, 1944); za Grigorija iz Nazijanza, videti: Winslow, Dynamics of Salvation*, pp. 73–97, 179–199, и Brooks Otis, „The Throne and the Mountain: An Essay on St. Gregory Nazianzus", *Classical Journal* 56 (1961): 146–165.

[20] Brown, *The Body and Society*, p. 285.

[21] Ibid., p. 293.

[22] За идеју о *theiosis* (јединство са Богом) Григорија из Назијанза, видети детаљну расправу у: Winslow, *Dynamics of Salvation*, pp. 179–199; за идеју о

theoria, мистичком виђењу или контемплацији, Григорија из Нисе, видети: Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, pp. 134–135, 148–163, 175–177, 197–200.

23 Brown, *The Body and Society*, p. 293.

24 *Or. catechetica* 5.45 (*PG* 45.24B), преведено у: Brown, *The Body and Society*, p. 293.

25 Brown, *The Body and Society*, pp. 293-294.

26 О Цезарију, видети: Gregory Nazianzus, *De rebus suis* 2.1.1.165–229 (*PG* 37.982A–987 A).

27 *Op.* 7.17 (*PG* 35.776C), преведено у: *NPNF* 7:235.

28 *Niobuli filii ad patrem* 2.2.4.85 (*PG* 37.1512A), преведено у: Winslow, *Dynamics of Salvation*, p. 170.

29 *Op.* 45.3 (*PG* 36.625C–628B).

30 *Op.* 28.4 (*PG* 36.32A), преведено у: *NPNF* 7:290.

31 *Op.* 7.20 (*PG* 35.780BC), преведено у: *NPNF* 7:236.

32 *De rebus suis*, 2.1.1.344–345 (*PG* 37.996), преведено у: Meehan, p. 36.

33 Ibid., стихови: 4 (лав), 5 (Јонино чудовиште), 21 (дивље звери), 183 (шакали), 191–192 (животиња са кљовама), 235 и 619 (змије), 498 (сипа), 585 (свиња), 617 (медвед) (*PG* 37.969–970, 971, 984, 987–988, 1007, 1013, 1016, преведено у: Meehan, pp. 25, 31, 33, 41, 44, 45).

34 Ibid., стихови: 330–32 (*PG* 37.995), преведено у: Meehan, pp. 35–36.

35 *Op.* 7.23 (*PG* 35.785C), преведено у: *NPNF* 7:237.

36 *Op.* 28.4 (*PG* 36.290), преведено у: *NPNF* 7:289.

37 *Op.* 7.19 (*PG* 35.777C–D), преведено у: *NPNF* 7:235.

38 *Op.* 18.42 (*PG* 35.1041B), преведено у: *NPNF* 7:268.

39 За расправу о теми аскетске употребе тела као означитеља у списима Хијеронима, савременика два Григорија, видети: Patricia Cox Miller, „The Blazing Body: Ascetic Desire in Jerome's Letter to Eustochium", *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993): 21–34.

40 За дискусију о датуму Григоријеве посете сестри, видети: Pierre Maraval, trans. & ed., Grégoire de Nysse: Vie de Sainte Macrine, Sources chrétiennec 178 (Paris, 1971), pp. 57–67.

41 *Vita Sanctae Macrinae* 15.14–21 (*PG* 46.976A–B), ed. Maraval, p. 193.

42 Ibid., 15.23–17.3 (*PG* 46.976B–D), ed. Maraval, pp. 193–97.

43 Ibid., 17.9–18.22 (*PG* 46.977B–C), ed. Maraval, pp. 197–201.

44 Ibid., 19.11–15 (*PG* 46.980A), ed. Maraval, pp. 203.

45 Ibid., 32.8–12 (*PG* 46.992C–D), ed. Maraval, pp. 247.

46 Ibid., 2.21–34 (*PG* 46.961Б), ed. Maraval, pp. 145–149, такви објављивачки снови били су уобичајени у касној антици; за списак паралела сновима упућеним трудним женама, видети: Maraval, *Vie de Sainte Macrine*, p. 146, напомена 1.

47 За култ Св. Текле у Малој Азији, видети: Gilbert Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècla* (Bruxelles: Sociéete des Bollandistes, 1978), pp. 55–79, и: Maraval, *Vie de Sainte Macrine*, p. 146, напомена 2.

48 Brown, *The Body and Society*, p. 300, 49.

49 *Vita Sanctae Macrinae* 22.27-31 (*PG* 46.981D–984A), ed. Maraval, p. 215.

50 Ibid., 11.34–35 (*PG* 46.972A), ed. Maraval, p. 179. За Григоријеву идеју о *methorios*, граници, видети: Jean Daniélou, „*Methorios*: la notion de confins chez Grégoire de Nysse", *Recherches des Sciences Religieuses* 49 (1961): 161–187.

51 *De hominis opificio* 8.4-12.14 (*PG* 44.144D–164D). Видети такође Григоријев спис *De virginate* (*PG* 46.376D–381B), у којем је мисао о плоти, пре него о самом телу, оно што је проблематично.

52 Видети: *De hom. op.* 16.7, 9 (*PG* 44.181A–C), и 12.9 (*PG* 44.161C).

53 *De virg.* 12.4 (*PG* 46.369B–372A); видети: Brown, *The Body and Society,* pp. 300–301.

54 *De virg.* 11–12 (*PG* 46.363B–375C), преведено у: Virginia Woods, *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, The Fathers of the Church (Washington, D.C.: *The Catholic University of America Press,* 1967), pp. 41–46.

55 Brown, *The Body and Society*, p. 297.

56 Ibid., p. 298.

57 Видети: *De virg.* 20 (*PG* 46.397B–400D), и *De anima et resurrectione* (*PG* 46.12A–B), преведено у: Callahan, pp. 198–199.

58 *De an. et res.* (*PG* 46.158B), преведено у: Callahan, p. 266.

59 *Vita Sanctae Macrinae* 17.21–30; 18.1–22; 22.1–40 (*PG* 46.977A-B, 981A-985A), ed. maravel, pp. 199–201, 213–217.

60 Stephen Crites, „Angels We Have Heard", у: James B. Wiggins, ед., *Religion as Story* (New York: Harper and Row, 1975), p. 41.

61 *Encomium in Sanctum Theodorum* (*PG* 46.740B), преведено у: Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982), p. 7.

62 *In quadroginta martyres* (*PG* 46.785A–B).

63 За Григоријеву теорију о сновима, видети његов спис *De hom. op.* 13 (*PG* 44.165B–173B).

64 Видети дискусију у: Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, pp. 274–284.

65 Ibid., p. 281.

66 За исцрпну дискусију о Евагријевом гледишту о сновима, видети: F. Refoulé, „Rêves et Vie Spirituelle d'après Évagre le Pontique", *La vie Spirituelle Supplément* 14 (1961): 470–516, нарочито pp. 488–497; видети такође Евагријев спис *Praktikos* 55 (*PG* 40.1247A): „Природни процеси који се дешавају током спавања без пратећих слика потстрекујуће природе јесу, до извесне мере, показатељи здраве душе. Али слике које су јасно уобличене јесу јасан показатељ болести. Можете бити сигурни да су лица која неко види у сну, када се појаве као нејасне слике, симболи пређашњих чувствених искустава. Она која су виђена јасно, с друге стране, указују на ране које су још увек свеже"; видети такође: 64 (*PG* 40.1231A [# 36 у *PG*]): „Доказ за *apatheia* се има када дух почиње да види своју сопствену светлост, када остаје у стању спокојства у присуству слика које има током спавања..."; и 65 (*PG* 40.1231B [# 37 у *PG*]): „Дух који поседује здравље јесте онај који нема слике ствари овог света у време молитве", преведено у: John Fudes Bamberger, *Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981), pp. 31, 33–34.

67 За *apatheiea*, видети: *Praktikos* 33–39 (*PG* 40.1231A–C), преведено у: Бамбергер, pp. 25–26.

68 За Григоријеву употребу сна као негативне метафоре, видети горе у тексту (страна 284).

69 *Op.* 18.11 (*PG* 35.997B–D).

70 *Op.* 18,12 (*PG* 35.1000A–B), преведено у: Leo P. McCauley, *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzus and Saint Ambrose*, The Fathers of the Church 22 (New York: Fathers of the Church, Inc., 1983),. p. 128.

71 *De vita sua* 2.1.11, 70–81 (*PG* 32.1034–1035), преведено у: Meehan, p. 29.

72 *De rebus suis* 2.1.1-425-432 (*PG* 37.1001–1002), преведено у: Meehan, p. 39.

73 *Op.* 18.31 (*PG* 35.1024B–1025A), преведено у: McCauley, pp. 144–145.

74 *Op.* 18.31 (*PG* 35.1025A), преведено у: McCauley, pp. 144-145.

74 *Op.* 18.31 (*PG* 35.1025A), преведено у: McCauley, 145.

75 За дискусију о овоме, видети: Patricia Cox Miller, „'A Dubious Twilight': Reflections on Dreams in Patristic Literature", *Church History* 55 (1986): 160–161.

76 *Op.* 18.31 (*PG* 35.1025A), преведено у: McCauley, p. 145.

77 *Op.* 18.30 (*PG* 35.1023A), преведено у: McCauley, 144.

78 Ibid.

79 Григорије се повукао у манастир Свете Текле како би избегао епископску службу у малој цркви у Сасми, за коју га је наименовао његов пријатељ Василије из Цезареје. Видети: *De vita sua* 2.1.11, стихови 542–549 (*PG* 32.1067A), преведено у: Meehan, p. 92. За повезаност између асклепијевске терапији сновима и Свете Текле, видети: Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, pp. 95–108.

80 Видети Григоријев спис *Де se ipso et de episcopis* 2.1.12 (*PG* 32.1166-1227), преведено у: Meehan, pp. 49, и *De vita sua* 2.1.11.562 1821 (*PG* 32.1068–1160), преведено у: Мeехан, pp. 93–128.

81 *Op.* 2.21 (*PG* 35.781B–C), преведено у: McCauley, p. 22.

82 *Op.* 2.21 (*PG* 35.781B–C), преведено у: McCauley, p. 22.

83 *Op.* 2.21 (*PG* 35.781C).

84 Следећа напомена из: Winslow, *Dynamics of Salvation*, p. 88, јесте добар показатељ Григоријеве позиције: „*Theiosis* Христове људске природе није нестанак његове људскости или потпуна апсорпција оног нижег у оно више... Напротив, то је учествовање људске природе у оном божанском, учествовање које је тако сложено, тако дубокоунутарње и прожимајуће, да звати 'обожену' људску природу 'Богом' није семантички трик, него опис стварности."

85. Видети Напомене 36–38, горе, у погледу Григоријевог ламента о неадекватности људског језика да се изрази истина о Богу.

86 Видети: *Op.* 28.3 (*PG* 36.29A–C), преведено у: *NPNF* 7:289.

87 *Op.* 28.3 (*PG* 36. 29A), преведено у: *NPNF* 7:289.

88. *Op.* 7.23 (*PG* 35.785B), преведено у: McCauley, p. 24.

89 *De vita sua* 2.1.11.82-90 (*PG* 37.1035–1036), „The Throne and the Mountain", p. 150.

90 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ед. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan (New York: W. W. Norton, 1978), p. viii. Захваљујем професору Дејвиду Л. Милеру (Miller) са Универзитета у Сиракузи што ми је обратио пажњу на овај навод.

[91] *De rebus suis* 2.1.1.202–204 (*PG* 37.935), преведено у: Meehan, pp. 31–32.

[92] *De animae suae calamitatibus carmen lugubre* 2.1.45.229-266 (*PG* 37.1369-I372), овде прилагођено на основу превода у: Carmen-Marie Szymusiak-Affholder, „Psychologie et histoire dans le rêve initial de Grégoire le thélogien", *Philologus* 15 (1971): 302–303.

[93] *Epitaphium sui ipsius* 2.1.92.5–6 (*PG* 17.1447–1448), преведено у: Winslow, *Dynamics of Salvation*, p. 14.

[94] *De animae suae calamitatibus carmen lugubre* 2.1 45.265-266 (*PG* 37.1372).

[95] *De animae suae calamitatibus carmen lugubre* 2.1. 45.230 (*PG* 37.1369). Видети дискусију у: Szymusiak-Affholder, „Psychologie et histoire", p. 309.

96. Видети: Charles Joret, *La Rose dans l'Antiquite et au Moyen Age* (Paris: Émile Bomllon, 1892), pp. 47–50.

[97] Harpham, *The Ascetic Imperative*, p. 45.

[98] За мучеништво, видети: Suzanne Poque, „Des roses du printemps a la rose d'automne", *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971): 155–169; за невиност, видети: Martine Dulaey, *La Rêve dans la Vie et la Pensèe da Saint Augustin* (Paris: Études Augustiniennes, 1973), pp. 222-23.

[99] Apuleius, *The Golden Ass* 11.13, ed. & trans. J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (Leiden: E. J. Brill, 1975), p. 85.

[100] Израз у наводу је из: Wallace Stevens, „A Primitive Like an Orb", у: *The Collected Poems of Wallace Stevens* (New York: Alfred A. Knopf, 1975), p. 440.

Лукрецијини снови

Ричард Л. Кеген

Дијаболички снови, божански снови

Када је драма Калдерона де ла Барке (Calderón de la Barca) *Живот је сан* (La vida es sueño) први пут изведена у Мадриду, око 1636. године, значај најчувенијег куплета из те драме, „La vida es sueño, / y los sueños sueños son" (Живот је само сан, у сновима су само снови) скоро свима је био јасан. О овоме је, наравно, садржана хришћанска идеја да је овоземаљски живот само пролазна тлапња у коју не би требало много веровати. Мало прозаичније него Калдерон, моралиста Хуан де Пинеда је, једну генерацију раније, овако говорио о сновима: „Снова има много, неки су залудни и бесмислени, други чине некога будаластим, а у друге, пак, људи се уфају и не добијају ништа".[1] Народне изреке саветују слично: „De los sueños, cree lo menos" (Не веруј много у снове).

Упркос овим саветима, Шпанци су, као и већина Европљана у шеснаестом веку, у ствари, као и већина људи било где, били фасцинирани сновима. Снови су, веровали су они, имали два извора, један природни и један натприродни. Када је реч о природним узроцима снова, филозофи који су живели у шеснаестом веку следили су Аристотелово објашњење снова, по коме су они производ дејства чулних опажаја на аниму, односно „дух", током спавања. Али у ренесансној литератури о сновима такође се може наићи и на јасну неаристотеловску тезу: наиме, снови имају натприродан узрок, било дијаболички, било божански. Лукрецијино суђење, у ствари, било је расправа око тога да ли су њени снови били божански надахнута пророчанства или су били поруке ђавола.

Култура сна у ренесансној Шпанији

Као што је многим модерним теоријама сна у суштини владала фројдовска парадигма, тако је и рана модерна Европа

имала властиту парадигму сна, чије порекло сеже све до класичних времена. Иако је континент у великој мери био подељен религијским ратовима, постојало је оно што би се могло назвати међународна култура сна. Католици и калвинисти, Немци и Шпанци – свима су биле заједничке, у суштини, сличне или исте идеје о сновима.

У срцу ове културе сна било је веровање да снови имају одређену практичну примену, а једна од њих је била и медицинска. Као што модерни психоаналитичари примењују анализу снова као неку врсту водича за потиснуте мисли пацијента, и као оно што би могло да указује на личност, тако су и ренесансни лекари упо-требљавали снове како би помогли при дијагностификовању узрока одређених телесних тегоба или болести. Теоријски основ за овакву праксу може се пратити и назад до Хипократа (око 460–370, п. н. е.), који је снове сматрао показатељем физичког здравља.[2] Око пет векова касније, Гален је отишао корак даље. Верујући да болест происходи из неравнотеже различитих течности које круже телом, Гален је указивао на то да већина снова има своју основу у тим течностима, те да се њиховом анализом може доћи до кључа за тачну природу одређене болести.[3] Идеје, изведене из Галенових гледишта, које су се односиле на дијагностичку вредност снова, нису се много измениле током следећих петнаест векова. Чак и пошто су Ђовани Арђентерио (Argenterio) и други лекари XVI века почели да проблематизују Галенову теорију о болестима као о ономе што настаје на основу телесних течности, већина оних који су вршили медицинску праксу наставила је да примењује анализу снова као дијагностичко оруђе. Та пракса је нестала тек крајем деветнаестог века, када је Фројд медицинску усредсређеност тумачења снова померио са тела на дух.

У ренесансној теорији снова, на снове се гледало и као на средство предсказивања. Ова форма тумачења снова настала је на древном Средњем Истоку, и до хеленистичког доба, на основу ње, успоставио се читав сталеж професионалних онеироманта који су живели од тога што су одгонетали нејасну скупину слика која се појављивала у сновима, тако што су их повезивали са животом сневача.[4] Најчувенији од ових „тумача снова", и свакако један од најутицајнијих за касније генерације, био је Артемидор из Далдиса, у Малој Азији, лекар из другог века наше ере. Његова расправа *Oneirocritica* била је написана као одбрана онеиромантике од оних који су је нападали, али је он такође понудио и једну разрађену, псеудонаучну типологију снова, као и детаљан приручник за њихово тумачење.[5]

Све до шеснаестог века спис *Oneirocritica* био је најпопуларнији приручник за тумачење снова у Европи. Отштампан на латинском 1518, брзо је преведен на енглески, француски и италијански, а потом прештампаван у читавом низу „сановника" који су нашироко били у оптицају, и у којима се нудила гомила тумачења за слике, које су се често и изнова јављале, као што су вода, ватра и крв. Ови приручници су се појављивали под многим именима – *Clef de songes* (Кључ за снове), *Мудрост Соломонова*, *Књига Данијелова* – али су, сви заједно, заправо служили као главни извор за широко распрострањена, народска мнења о сновима, и очигледно помогли да онеиромантика буде уобичајена ствар у свакодневном животу.[6] Породица Леон, на пример, редовно се састајала како би расправљала о значењу и значају Лукрецијиних снова, али слични разговори дешавали би се и у другим домовима, и богатим и сиромашним.[7]

Говор о сновима није био ограничен само на кућу. Римокатоличким свештеницима је било наложено да стекну знања о сновима, да се распитују за снове приликом исповести, и да буду приправни у погледу снова који би могли имати божанско или дијаболичко порекло. Свештени-

ци су, стога, својој пастви нужно служили и као тумачи снова. Исповедници, међутим, суочавали су се са конкуренцијом у лику „слободних“ „анализатора“ снова, сеоских „вештаца“, и „врачара“, који су обично били позивани да сневачу помогну да одлучи у погледу тока и начина неког деловања, на пример у погледу тога с ким да ступи у брак, или у погледу упутности предузимања неког путовања или неког другог ризичног подухвата. Хуан Луис Вивес (Vives) одбацио је ове „тумаче снова“ као „оне који, за једну пару (*blanca*, мали сребрни новчић) гатају о будућности“.[8] Ипак, ови локални онеироманти, већином жене, од којих су се многи бактали и другим врстама прорицања среће, били су очигледно широко распрострањени. Према једној процени, у Шпанији је било преко десет хиљада таквих особа. Католичка црква, међутим, сматрала је ове онеироманте повезаним са *cowuros*, односно, магијом, и од Инквизиције је затражено да их искорени.[9] Тако је Леонора Барсана, богомољка из Толеда, два пута била хапшена, 1520, и опет 1537, под оптужбом да је на различите начине користила снове, знамења, звезде, и утваре, да проричe будућност.[10]

Световни критичари онеиромантике надовезали су се на Аристотелову расправу о сновима као природним, чулним творевинама чије је значење било сумњиво. Ако би се и појавио пророчки сан, могућност коју је Аристотел нерадо признавао, тумачење таквог сна било је изузетно тешко.[11] Такве сумње у погледу пророчке вредности снова подржавао је и читав низ других лекара и филозофа, али су и најскептичнији критичари снова из античких времена допуштали могућност да су неки снови могли имати натприродне узроке, и да су ови „снови-поруке“ могли имати утицаја на будуће догађаје.

Неколико неоплатоничких аутора из касног античког доба наставило је да се бави овом темом, развијајући разрађене типологије снова. Најутицајније од ових дела био је Макробијев спис *Коментар о Сципионовом сну*, у којем су снови класификовани у пет врста, на основу њиховог пророчког садржаја. Према његовој схеми две врсте снова немају никаквог утицаја на будуће догађаје: *insomnium* (ноћна мòра) и *visum* (фантазам), које је Макробије сматрао само нечим мало већим од пуке приказе. Пророчки снови били су подељени на три разговетне врсте: *somnium* или алегоријски сан; *visio*, дословнији, у извесном смислу мање загонетан сан; и *oraculum*, сан-порука, у којем упозорење које се тиче будућности даје „родитељ, или нека друга важна или света особа, или свештеник“.[12]

Током средњег века и ренесансе већина аутора приклонила се Макробијевој петострукој подели пророчких и непророчких снова, а једина стварна промена која се десила била је када је Сципион Дипле (Dupleix) (1569–1641), француски правник и аматер онеиромант, реаговао на тадашњу теолошку преокупацију Сатаном, додајући и шесту категорију – дијаболичке снове.[13] Друге типологије снова, током шеснаестог и седамнаестог века, у Европи, биле су напросто варијанте Макробијевог дела.

Веровање у могућност пророчких снова такође је било појачано и хришћанском теологијом. Рани хришћански аутори, од Тертулијана до Григорија Великог, пошли су за примером библијских снова Јакова и Јосифа, као и за стихом 5, главе 12 *Четврте књиге Мојсијеве*: „пророк кад је међу вама, ја ћу му се Господ јављати у утвари и говорићу с њим у сну“, признавали су да би *somnium* могао да служи као средство божанског откровења.

У исто време, међутим, већина црквених отаца, попут старих пре њих, имала је озбиљне сумње у погледу природе, учесталости и важности пророчких снова. Августин је био преокупиран тешкоћама у погледу разликовања „божанских“ снова од оних који су имали природне, то јест телесне узроке, и упозоравао на тешкоће

при разлучивању између истинског и лажног откривења.[14] Сличан опрез у погледу пророчког коришћења снова може се наћи и у другим ранохришћанским списима, али, уопште узев, црквени оци су прихватили да снови могу да послуже као инструменти божанског откривења.[15]

Средњевековни теолози су се углавном слагали са становиштем црквених отаца. Тома Аквински је, уопште узев, био критичан у погледу снова као оруђа прорицања. Он је осуђивао као сујеверне и противверне оне који су свесно и с намером користили „природне“ снове у сврху прорицања, приписујући жељу да се сазна будућност једном изричитом уговору са ђаволом, или прећутном дијаболичком пакту склопљеном од стране оног који тражи знање изван уобичајених људских моћи. Ипак, Тома Аквински је прихватио да снови имају и унутрашње и спољашње узроке – ови други су подразумевали и звезде, које су имале моћ да утичу на уобразиљу – као и духовне узроке, како дијаболичке тако и божанске. Дакле, он је оставио отвореном могућност да Бог, било лично или путем анђела, може да комуницира са појединцима путем снова.[16]

Каснији теолози сложили су се са Томом Аквинским у овој суштинској ствари, али су, као и Августин пре њих, сматрали тешким да се разлучи истински пророк од лажног. Први аутор који је успоставио смернице поводом овога био је Жан Жерсон (Gerson) (1363–1429), ректор Универзитета у Паризу, који је радио на томе да, за Концил у Констанци (1414–1417) изнађе начин за просуђивање подобности Бригите Шведске за канонизацију. Жерсонов допринос овој процедури биле су две расправе, *De distinctione verarum visionum a falsis* и *De probatione spiritum*,[17] у којима се залагао за то да је једини поуздан начин да се распрши неизвесност у погледу визија и пророчких снова био да се „кушају духови како би се видело јесу ли они од Бога“ (*Посланица Јованова*, 4:1). Он је, дакле, препоручивао да се и садржај визије и личност наводног видовњака подвргну низу ригорозних кушњи, што је он овековечио у чувеном двостиху:

Tu, quis, quid, quare.
Cui, qualiter, under, require.

Треба да тражиш: ко, шта, зашто,
коме, које врсте, одакле.[18]

Током петнаестог века, спис *De probatione spiritum*, као и овај други спис који је ишао уз њега, постао је обавезан приручник за сваког исповедника или инквизитора. Жерсонови списи директно су утицали на Јакоба Шпренгера (Sprenger), немачког инквизитора одговорног за спис *Malleus Maleficarum*, трактат о прогону вештица, који је био први пут објављен године 1493. Жерсон је такође имао велики утицај на Пети Латерански Концил, 1516, којим је бискупима наређено да испитују свакога ко је тврдио да има пророчка знања на основу божанског откривења.[19] У седамнаестом веку, Жерсонова правила за разлучивање правих од лажних визија појавила су се у „Interrogatorio para la examen de revelaciones, visiones, y sueños“, скупу упутстава које је Шпанска Инквизиција поделила судијама.[20]

После Жерсона, учено мишљење о сновима није било ни посебно инвентивно ни оригинално.[21] Осим понављања тврдњи о категорији дијаболичких снова, већи део онога што је било написано о самом предмету било је углавном понављање старих уверења. Лекари, као што су Каспар Појкер (Peucer) (1525–1602) у Немачкој, Ђовани Арђентерио (1513–1572) и Ђироламо Кардано (Cardano) (1501–1576) у Италији, као и француски правник Жан Боден (Bodin) (1530–1596), тврдили су да снови имају вишеструке узроке, како природне тако и натприродне, и, уопште узев, признавали су могућност пророчких снова.[22] Али крајем шеснаестог века неки аутори су изразили неку врсту новог скептицизма у погледу божански надхнутих

снова, као и у погледу коришћења снова у сврхе прорицања. Године 1584, на пример, Реџиналд Скот (Scott), енглески познавалац вештичарења, писао је следеће: „Што се тиче снова, ма какво им се поверење придаје, оно проистиче из будалства; и будале су они који верују у њих, јер они превариште многе."[23]

Од раног средњег века на даље, учени људи у Шпанији следили су основне правце континенталног мишљења. У седмом веку, св. Исидор из Севиље укључио је *somnium* у расправу о неколико типова пророчанства. У спису *Сетенарио*, књизи закона скупљених за краља Алфонса X „Ученог" у тринаестом веку, налази се аристотеловски опис снова као природних феномена узрокованих „чулима", као и кретањима телесних течности.[24] Сличне идеје могу се наћи у „Libro del dormir y despertar y del soñor y advinar y agueros y profecía", делу састављеном за краља Хуана II од Кастиље, године 1449, иако његов анонимни аутор допушта могућност да неки снови могу бити божанског порекла.[25]

Аристотелов утицај такође се може установити у познијој шпанској литератури о сновима, посебно у Вивесовом спису *Коментар о Сципионовом сну* (1520), у којем он доказује да снове не би требало користити у сврхе прорицања. Ипак, Вивес је, попут многих ренесансних аутора, признавао категорију *somnium coeleste*, сна надахнутог Богом због неког практичног циља, али је за њега представљало тешкоћу то што такви снови нису могли да се разлуче од *somnium animale* и *somnium naturale*, да не говоримо о онима надахнутим Сатаном. Може се испоставити да је сан, који је, после ближег испитивања, изгледао као да је божански надахнут, заправо имао дијаболички извор. Као ни Августин пре њега, ни Вивес није био у стању да понуди никакав предлог који би могао да помогне теолозима да разлуче извор сна, и са оклевањем је закључио да „велика забуна и несклад владају тумачењем снова".[26]

Ова тема је наставила да буде предмет учених спекулација кроз читаво шеснаесто столеће. Међу многим расправама шпанских аутора, најутицајнији је био спис *Tratado en el qual se repruevan an todas las supersticiones y hechizerías* (Расправа којом се куде сва сујеверја и сви облици вештичарења) Педра Сируеља (Ciruelo), која је, између 1530. и 1577. године, прештампавана једанаест пута. Хуманиста, који је предавао и филозофију и математику на Универзитету Алсала де Хенарес, Сируељо је веровао да снови имају три извора: природни, морални и теолошки. Природни снови су били несувисли, резултат неравнотеже телесних течности. Тако, тежак обед пре спавања изазивао би прекомерно лучење жучи и прегрејавање тела, производећи снове испуњене сликама крви и ватре. У моралним сновима, категорији која је, грубо речено, еквивалентна Фројдовим сновима повезаним са остацима претходног дана, дух поново износи искуства из претходног дана. Ови морални снови, према Сируељу, нарочито се дешавају „људима који се баве пословима или образовањем", који „по читав дан троше велику количину душевне снаге на своје занимање. Њихова уобразиља је једнако обузета њиховим пословима, не само док су будни, већ и док спавају. Ноћу, уобразиља наставља да се бави дневним заокупљеностима... Тако се догађа да појединци, који су снажно заузети трговачким, правним или интелектуалним тешкоћама често сањају о решењима својих тешкоћа, или праве боље одлуке него када су будни и изморени мислећи о својим тешкоћама."[27]

Коначно, теолошки или натприродни сан, еквивалент Макробијевом *somnium*, јесте откривење, или од Сатане или од Бога. Сируељо је упозоравао да божански надахнути пророчки снови нису били чести, и да су се појављивали „само у ситуацији која се тицала заједничког добра односно људи божјих", и опомињао да само обучени теолози имају знање да

разлучују између оваквих снова и оних „дијаболичких", који се тичу „ништавних догађаја".[28]

Иако су други шпански аутори предлагали додатне категорије за разумевање природе и порекла снова, они су делили Сируељово уверење да снови имају два могућа извора: уобразиљу, или аниму, афицирану телесним течностима, свакодневним заокупљеностима, и другим чулним опажањима; и натприродне силе које има-ју моћ да шаљу поруке одабраним појединцима током спавања. Али учена мнења о сновима-порукама остала су подељена; неки шпански филозофи XVI века прихватили су појам пророчких снова, док су истовремено осуђивали коришћење снова у сврху прорицања.[29]

Нагађања и промишљања о изворима и тумачењу снова нису били ствар ограничена на учену елиту. Протокол са суђења Лукрецији указује на то да су њена породица, као и њени пријатељи, дефинисали различите категорије снова, које скоро да уопште нису имале никакве везе са научним типологијама. Ту су биле укључене *niñeiras* (детињасте фантазије), *borracherías* (снови изазвани алкохолом), и друге врсте снова за које није било очигледног објашњења.[30] Сведочење Лукрецијине мајке садржавало је исказе о сновима као ноћним мислима о догађајима и представама искушеним током дана, и њено мнење да би суд требало да одбаци Лукрецијине снове као тривијалне детиње фантазије, зато што снови деце нису толико уређени, односно систематични као снови одраслих.[31] Она је, ипак, била узнемирена сновима своје ћерке о смрти краљева и краљица, очигледно верујући да они имају натприродни извор. Заиста, учестало појављивање ових забрињавајућих снова потакнуло је Ану Ордоњес на молитве за њихов престанак.[32]

За Лукрецијине судије, такође, очити политички садржај њених снова указивао је на натприродни извор, пре него на неки унутрашњи узрок везан за телесне течности. То што су се снови понављали из ноћи у ноћ такође је наводило на некакав натприродни чинилац.[33] Штавише, Лукрецијина побожност, њена репутација часне *doncella*, и чињеница да су њени снови долазили „са великом мирноћом и спокојем", као и да се она због њих није нимало плашила, подразумевали су божанско извориште снова, пре него дијаболичко.[34] Њен недостатак образовања и претпостављена неписменост водили су истом закључку, а то је, наиме, да она није била у стању да сама измисли тако сложене слике. Ипак, неке од Лукрецијиних брзих и неповезаних примедби указују на то да је она могла разумети оновремене теорије о извору снова, те да је изградила слику о себи као неукој, побожној *doncella*, како би оснажила свој статус профетесе.

Историја Лукрецијиних снова

Ана Ордоњес је посведочила да су снови почели када је Лукреција имала седам година. Слична информација дошла је од суседа који је изјавио да су снови почели када је Лукреција стекла способност „употребе разума", ступање у животу који је тада повезиван са добом од шест или седам година.[35] Али Лукрецијини властити одговори на питања о почетку њених снова били су далеко мање прецизни. Више него једном она је обавестила Инквизицију да је била само дете (*niña*) када су снови отпочели, а ипак је, једном другом приликом, посведочила да су они започели када је имала шеснаест година.[36] Очито, она је испричала причу сличну Виторесовој причи, који је рекао Инквизицији да је она имала седамнаест година када су снови почели.[37]

Ове несагласности напросто могу бити ствар терминологије. Строго говорећи, у шеснаестом веку реч *niña* односила се на девојчице које су имале мање од десет година, а реч „doncella" на девојке и неу-

дате младе жене између десет и двадесет година. Али у уобичајеној, свакодневној употреби било која неудата млада жена називала се *niña*. Још једно од објашњења за Лукрецијине противречне одговоре, међутим, било би и то да би се они могли приписати њеној одбрамбеној стратегији. Очигледно, она је хтела да инквизитори поверују да су снови били скорашњи и потпуно спонтан феномен, пре него маштарије које је она током времена свесно измишљала.

У сваком случају, Лукрецијини профетски снови скоро сигурно су настали у њеној раној младости. Њен отац је посведочио да је Лукреција, када је имала дванаест година, у јесен 1580, она имала сан који је он разумео као пророчки. У то време, Филип II је путовао из Мадрида у Лисабон како би остварио своју претензију на португалску круну, и тешко се разболео у граду Бадохас. Када је чуо овај сан, сећао се Алонсо Франко, упитао је Лукрецију да ли је сахрана била за краља, и Лукреције је рекла да није. Он је реаговао љутито, кажњавајући је прво због сањања – не знамо на који начин – а потом јој је наредио да више не сања. Ипак, Алонсо Франко је такође признао и да је био зачуђен када су, неколико недеља после овог догађаја, стигле вести да је Филипова краљица, Ана од Аустрије, умрла у Бадахосу.[38]

Прерана зрелост је, на сличан начин, обележила животе многих других видовњакиња. На пример, визије мистичарке Маргарете из Ипра, из петнаестог века, почеле су када је она имала пет година; Катарина из Сијене почела је у добу од десет година; а Жана из Орлеана (Јованка Орлеанка), своје прве визије је имала и тринаестој години. Рано духовно буђење ових жена не може се лако објаснити, иако оно може бити у вези са њиховим поривом да успоставе идентитет који би био независан од њихових породица.

Лукреција је, упркос опоменама и казнама свог оца, наставила да сања профетске снове. Ово су њене речи: „Будући да сам била мала, а почела да разумем ове снове, моји родитељи су ме тукли када сам говорила о њима."[39] На жалост, мало се зна о теми ових раних снова, али, као што је већ речено, они су у довољној мери били изван уобичајеног тако да се њена мајка осећала обавезном да се моли да они престану. Следи, дакле, да Лукреција није била кажњавана због чина сањања него због неуобичајеног садржаја њених снова; наиме, њен отац се плашио да би они могли привући пажњу Инквизиције, нарочито ако би она сувише много говорила о њима. Стална кажњавања, међутим, такође су могла бити мотивисана жељом Алонса Франка да спроведе трајну контролу над својим најстаријим дететом, да је обесхрабри у погледу успостављања било каквог изазова његовом очевском ауторитету.

Како је Лукреција постајала старија, снови су се настављали, а тако и њена склоност да саопштава њихов садржај другима. Пријатељи и рођаци који су долазили у њену кућу слушали су њено препричавање онога за шта је она тврдила да је сањала, и управо је један од тих лежерних разговора било оно што је започело Лукрецијину пророчку каријеру. Судбоносни разговор догодио се почетком септембра 1587. године, када је Хуан де Тебес, рођак Ане Ордоњес, свратио у домаћинство Леона на чашу воде и поподневно ћаскање. Према једној од верзија овог разговора, прича је скренула на тему Лукрецијиних снова. Када се Тебес заинтересовао да сазна нешто више о њима, Лукреција је на почетку одговорила: „Ништа, ништа, само неке дијаболичке бесмислице."[40] Али Тебес је тражио више детаља, на шта је она признала како је недавно имала чудан сан у којем је човеку који је подсећао на Пиедролу, војника-пророка из Мадрида, из уста излазило жито, а потом и млеко.

Тебес, који је тада био у служби дон Алонса де Мендосе, једног од ватрених присталица Пиедроле, ревносно је испричао свом патрону о Лукрецијиној необичној визији. Мендоса је, скоро одмах, позвао Лукрецију у своје одаје у Мадриду и затражио од ње да му исприча тај сан, заједно са осталима које је сањала.[41] Фасциниран оним што је чуо, али и забринут, Мендоса је упознао Лукрецију са фра Лукасом де Аљендеом, још једним од Пиедролиних присташа. На овом састанку Лукреција је наводно свештенику рекла следеће: „Ја сам девојка о којој вам је дон Алонсо говорио, и ја имам толико снова и визија о пропасти Шпаније да не знам шта да радим."[42]

Мендоса је најпре подучио Лукрецију да ћути о сновима и нарочито да не говори о њима било коме „ко их не би сматрао богоугодним".[43] Потом је веома брзо уредио да Аљенде постане Лукрецијин исповедник, понудио дарове породици Леон, и организовао све да снови буду редовно записивани. Такође се посаветовао са властитим исповедником, босоногим кармелићанином, познатим само као фра Хуан Баутиста, како би утврдио да ли се са́мо записивање може оправдати са теолошких основа. Свештеник, очигледно заинтересован могућношћу да би необични снови могли имати божанско порекло, сматрао је да би Мендоса требао да записује снове „чак и ако они не би били ништа више него витешке приче".[44]

Мендоса није губио време. Почетком октобра био је виђен како редовно улази у Лукрецијину кућу. Лукрецијине сестре су изјавиле да је он обично долазио у јутро, и потом, у неком углу неке од *сала* (примаћих соба), али довољно близу да може све да чује, записивао док је Лукреција причала оно што је сањала претходне ноћи. Петог децембра 1587, на пример, написао је: „Отишао сам да је посетим у десет часова пре подне, да сазнам да ли је сањала и да то запишем."[45] Повремено, чуло се како Мендоса поставља питања и како тражи појашњења о одређеним стварима, а неким данима посао записивања трајао је неколико сати.

Према Лукрецији, овај јутарњи ритуал сачињавао је део исповести, или је барем тако она касније Инквизицији оправдавала своје понашање: „Говорила сам им снове током исповести."[46] У сваком случају, она је рекла Мендоси и Аљендеу како се плаши да би записивање снова могло довести до невоља са Инквизицијом. Обојица свештеника покушали су да је увере да у томе нема ничег неприкладног и лошег. Аљенде, искусни исповедник, изразио је то обзирно и отмено: „Инквизиција не поседује интерес за ове снове, уколико ти у њих не верујеш; они нису против вере."[47] Мендоса је, пак, био много директнији, рекавши да „ако би у овим сновима и било ишта због чега би Инквизиција требало да буде забринута, он би је лично узео за уши и одвукао пред Инквизицију".[48]

Упркос овим уверавањима, Лукреција је потражила савет и од других духовника, посебно од фра Херонима де Агујара, доминиканца који је претходно био њен исповедник. Агујар, у складу са подозривошћу свог реда у погледу неправоверне духовности и празноверја које је прати, одлучно је наложио Лукрецији да оконча записивање снова, упозоравајући да ће их све „ухапсити Инквизиција".[49] Овај савет, међутим, био је опозван од стране три мистериозна мушкарца који су се толико редовно појављивали у Лукрецијиним сновима да их је она звала „стални пратиоци". Њени снови, рекли су јој они, од животне су важности за будућност Шпаније, и треба их саопштити краљу. Они су јој такође саветовали да верује Мендоси и Аљендеу, јер су обојица теолози који су упознати са правилима и прописима цркве. У једном сну, 21. новембра 1587, двојица од Три Мушкарца чак су започели расправу о томе да ли би Лукреција требало да следи савет Агујара или Аљендеа. Мушкарац, знан као Млади Рибар, доказивао је да би Лукреција требало да говори Агујару о својим сновима „зато што он те ствари веома добро раз-

уме“, док је његов противник, зван Стари Рибар, инсистирао да би она требало да верује само Аљендеу. Постављајући се као судија у овој ониричкој дебати, Лукреција је заузела став против Агујара, рекавши да „не би било добро рећи све њему“. Четири ноћи касније, у њеном сну од 25. новембра, Млади Рибар је поновио свој исказ, и чак обећао Лукрецији велико богатство ако се одлучи за Агујара. Али Лукреција се држала чврсто и потврдила је своју претходну одлуку обзнањујући следеће: „Не желим, нити је то моја воља [да говори Агујару], зато што ми је наређено да тако не урадим.“ Ове наредбе су, највероватније, дошле од личности из њених снова коју је она називала Обични Човек, трећи, и као што ћемо видети, најутицајнији од Три Мушкарца.

Управо овај сан обележава важну преломну тачку у Лукрецијиној профетској каријери која се рађала. Све до те тачке она је, у извесној мери, била обазрива у погледу тога да Аљенде и Мендоса записује њене снове, а њене сумње о исправности овог необичног подухвата нису биле сасвим ублажене њеном жељом да се покори Обичном Човеку. У њеном сну од 6. децембра 1587, на пример, Лукреција сусреће човека, окованог у ланце, који се може идентификовати као Пиедрола, војник-пророк кога је она сањала раније и чије хапшење је Инквизиција наредила 18. септембра 1587. Он упозорава Лукрецију: „Пази како говориш ове ствари; видиш сада шта се десило Пиедроли.“ Упркос овој опомени, чини се да је највећи део Лукрецијине обазривости до тог времена већ нестао. У ствари, Лукреција је жељно чекала да падне ноћ, како би могла да „види своје сталне пратиоце“.[50] А, према Мендоси, била је прилично нестрпљива у погледу записивања снова. „Оно што сматрам мистериозним и вредним дубоког промишљања“, писао је Мендоса у својим белешкама, „јесте то што је она, после сна, ако он није био записан у следећих дан или два, била веома нервозна, и то услед њене снажне жеље да га исприча и да он буде записан.“[51]

Мендоса је такође био задивљен Лукрецијином изузетном способношћу да запамти своје снове. На њеном суђењу разни сведоци су поткрепили његов опис њеног особитог умећа:

„Она се сећала не само општих тема, него и самих речи које су јој они [Три Мушкарца] говорили, појединости о људима које види – њихових лица, кроја и боје њихове одеће – животиња и птица, изгледа грађевина, положаја река, планина, долина, сећала се дрвећа, [нечитка реч], градова, двораца, цркава, путева, морских обала, острва, и других места на која су је они одводили у машти, као и имена ових места, иако највећи део свега тога она раније никада није видела, нити је чула за све то, јер, с обзиром на њено порекло и сталеж којем је припадала и разговоре које је имала са људима са којима је одрасла... није имала прилику да сазна те ствари. Ипак, она је говорила о њима као да је читала текст са папира, и као да је била веома добар читач, али је истина да је она, када су почеле да јој се указују ове визије, једва мало била у стању да чита, и није знала да пише – далеко од вештине и лакоће о којима је било речи малопре. У сваком случају, чим је сан био издиктиран, записан и преписан, он је нестајао из њеног сећања, као да га никада и није сањала нити замишљала. Овоме сам ја крајње поуздан сведок.“[52]

Мендосино високо мишљење о Лукрецији очигледно је било обојено његовим уверењем да су њени снови били надахнути божанским извором, али чак и ако Лукреција није заиста сањала све што јој се приписује, записници снова указују да је она имала јединствену способност да измисли оно што су други сматрали сновима. У децембру 1587, првом пуном календарском месецу за који постоји записник, односно регистар снова, забележено је да је сањала барем један сан сваке ноћи, а 28. и 29. децембра она је запамтила по два сна за сваку ноћ. Признала је да јој је ова ноћна делатност у извесној мери била исцрпљујућа, и у сну од 7. децембра она је молила своје ноћне посетиоце „да [јој] више не долазе; не желим да сањам још снова“.

Упркос њеном протесту, записници показују да је, током децембра 1587, Лукреција имала тридесет четири сна, а у јануару 1588, било их је још тридесет пет. У марту 1588, имала је тридесет осам снова, али је после тога број нагло опао. У мају 1588. забележено је само шест снова, а за следећих осамнаест месеци њена „призводња“ снова била је далеко испод нивоа успостављеног на почетку записивања снова.

Ово опадање делимично се може приписати озбиљној болести, чији су се први симптоми појавили 23. марта 1588. године. Аљенде извештава да те ноћи није било никаквог сна зато што је Лукреција била болесна. Следећег дана била је и даље нерасположена и лоше се осећала, али је имала сан у којем је, једно за другим, видела процесију редовника који бичују себе како марширају улицама Мадрида, потом посетила капелу Болнице де ла Корте како би примила свету причест, и коначно отишла до Пуерта дел Сол да погледа представу групе маварских плесача. Следеће недеље, болест је кренула на горе, и Лукреција је пала на постељу. Другог априла њено стање се још више погоршало, и у њеном сну, те ноћи, Три Мушкарца покрили су је *лиензосом*, ланеним платном којим Кастиљанци, по устаљеном обичају, умотавају тела оних који су умрли. После тога, у сну од 15. маја, пошто се Лукреција жалила на бол у уху („tengo un dolor de oído muy racio“), Три Мушкарца су рекла да ће њена болест трајати док не напуни двадесет година, то јест скоро још годину дана. У међувремену, Аљенде је писао Мендоси, 12. априла, да је „наша сестра Лукреција веома болесна и врло слаба“, бележећи да она пати од „llagos“ (болова) у грлу.[53] Други симптоми су били „achaque de cabeza“ (главобоља), забележено 18. априла, и повремени периоди грознице.[54] Уплашени Лукрецијиним стањем које се погоршавало, двојица свештеника су уредили да је прегледају два угледна дворска лекара. Лукреција је потом била клистирана, и била јој је пуштена крв, мада се не зна са каквим исходом.

Лукреција је, уз ове физичке тегобе, изгледа патила и од неке врсте душевне депресије. Аљенде тако нешто наговештава у једном недатираном писму, писаном негде у априлу 1588, у коме обавештава Мендосу да је „Лукреција врло болесна, испуњена тугом“.[55] Фрагментарна природа овог сведочанства чини немогућим да се одреди узрок њене болести, за коју је она касније рекла Инквизицији да је трајала четрнаест месеци. Оно што знамо јесте да је, фебруара 1588, пре почетка њене болести, жупник Мадрида, узнемирен извештајима о њеним профетским сновима, ставио Лукрецију у кућни притвор. Може се претпоставити да је Лукрецијин сусрет са жупником иницирао депресију која је допринела њеној болести, а такође и пореметио њено сањање. С друге стране, репресија – пре него депресија – могла је да изазове њене здравствене тегобе. Као што смо видели, Лукреција је била свесна опасности везаних за причање снова, али је кућни притвор био први пут да су је црквене власти казниле због сањања. Можда су, дакле, главобоље и упале грла биле изазване невољама у којима се нашла.

Ма који да је узрок њене болести, Лукреција је била на путу опоравка у јесен 1589, када су записници снова брзо почели да се пуне. До марта 1590, број снова приближио се количини која је постојала пре болести. Али, у мају 1590, била је ухапшена. Током прве недеље у затвору, признала је један или два сна, али су онда снови престали. Укупно, записник из-

вештава о четири стотине и петнаест снова, који су се, скоро сви, на овај или онај начин, односили на будућност Шпаније.

Записници снова

Главни извор информација о Лукрецијиним сновима јесте низ од тридесет записника којих су се представници Инквизиције докопали у кући Алонса де Мендосе, 21. маја 1590. године. Ове бележнице садрже записе Лукрецијиних снова од 1. децембра 1587. до 18. априла 1590. Уз то, Инквизиција је запленила и друге папире на којима су бележени снови и пре и после ових датума.

Ови записници, који су постали основа за суђење Инквизиције против Лукреције, представљају заједнички подухват Мендосе, Аљендеа и већег броја других преписивача. Мендоса је био први Лукрецијин „секретар" и уредио је записе снова који су се догодили крајем септембра и у октобру 1587. Аљенде је такође записао већи број снова током октобра 1587, а када је Мендоса, због својих обавеза, отишао из Мадрида у Толедо, он је замолио свог пријатеља да настави са записивањем. После неколико недеља, међутим, Аљенде је почео да мења мишљење у погледу своје умешаности у овај чудновати пројект. Када је чуо Лукрецију како саопштава свој сан у којем она описује унутрашњост његове ћелије – собе коју она, како се може претпоставити, није видела – Аљенде је уништио све текстове снова које је он поседовао, тврдећи да су снови били само девојчине будаласте фантазије. Када је Мендоса сазнао за овај губитак, он је одмах пожурио натраг у Мадрид и затражио од Лукреције да реконструише барем најопштије теме из записа које је Аљенде уништио. Али Лукреција је имала тешкоћа да се сети шта је саопштила Аљендеу и могла је да понуди само фрагменте снова из октобра и новембра 1587.

У међувремену, Мендоса је захтевао од Аљендеа да настави посао. Аргументи које је он употребио како би убедио фратра нису познати, али за неколико дана Аљенде је очигледно зажалио због свог несмотреног чина. У белешци од 17. новембра 1587. он изричито говори о Лукрецији као о „часној жени" у коју има „пуно поверење".[56] Мендоса се ускоро вратио у Толедо, и у белешци, додатој уз сан од 25. новембра, изразио своје задовољство Аљендеовим радом. „Од овог сна надаље", пише он, „записивање и преписивање се обавља са великом пажњом, те тако ствари изгледају повезаније и мање су збркане."[57] Дакле, само у овом периоду, отприлике два месеца пошто су први снови били записани и преписани, и истовремено са Лукрецијином властитом одлуком да верује Аљендеу, записници су релативно комплетни.

Следећих дванаест месеци Аљенде је служио као Лукрецијин главни писар, лично забележивши преко три четвртине од четири стотине и петнаест снова, који се њој приписују. Преостале снове записивали су привремени записничари који су довођени кад год је Аљенде био болестан или заузет. Његови помоћници су били Гиљен де Касаос, његов пријатељ, астролог по занимању; Доминго Наваро, војник који је постао исцелитељ молитвама; Хуан де Трихуеке, официр краљевске полиције (*alguacil de corte*) који је записао неколико снова из децембра 1587. и током јануара 1588. Додатна помоћ дошла је од Сакаманчаса, чистача одеће, с којим се Аљенде пре тога спријатељио на основу заједничког интересовања за визије Опатице из Лисабона. Сакаманчас је записао најмање педесет снова између фебруара и новембра 1588, али је отпуштен после сна од 6. новембра 1588, у којем је један од Три Мушкарца обзнанио да је Сакаманчас крив јер има „дијаболична привиђења", и не успева да снове записује исправно.[58] Од тада, већину записа Аљенде је урадио сâм, често остајући до

дубоко у ноћ како би приредио копије записа и послао их Мендоси у Толедо. Али, чак је и Аљенде био подложан грешкама. На пример, Мендоса га критикује због „неуредног" начина на који је сан од 3. новембра 1589. био записан, и жали се да га, због Аљендеове непажње, тај сан збуњује и одагнава му интерес за тумачењем: „Зато што не могу да схватим тачан след догађаја."[59] Упркос овим повременим грешкама, Аљенде је радио тај посао до марта 1590, када се обратио Виторесу за помоћ. Виторес је почео да ради 11. марта 1590, и био Лукрецијин главни писар све док није био ухапшен 25. маја 1590.

Упркос интервенцијама многих руку, форма записника је изненађујуће једнообразна. Очигледно је Мендоса припремио читав низ упутстава (сада изгубљених) којима је оцртао форму коју би записи требало да прате, и назначио коју врсту специфичне информације он жели да буде зебележена. Он је био нарочито заинтересован за крој и боју одеће коју су носила Три Мушкарца, и за изглед одеће других индивидуа које су се појављивале у сновима. Када је сазнао, на пример, да је неки мушкарац, који се појавио у једном сну, био обучен на начин једног од шпанских војних редова, и да је та униформа имала *lechuguillas* (мале, набране оковратнике), Мендоса је направио цртеже костима два од ових редова да би их показао Лукрецији, „и да би видео да ли би се она могла сетити шта је тачно он носио".[60] Вероватно је да је Мендоса тражио ову информацију како би утврдио идентитет индивидуа које су се појављивале у сновима. Он је такође знао да би црквене власти биле заинтересоване за такве детаље пре него што изразе свој став о томе да ли су њени снови аутентична пророчанства. Даље, требали су му визуелни детаљи како би могао да наручи слике оних снова које је сматрао нарочито вредним пажње – пројект који је можда започео на Лукрецијин захтев, јер је у сну од 10. новембра 1589. један од Три Мушкарца наредио Мендоси „да наслика све слике које сам до сада послао", као и „портрет фараона који прелази Црвено море". Неколико месеци касније, Мендоса пише Виторесу:

„Наручио сам слике [Лукрецијиних] главних визија; стога је нужно знати места на која је указано, било на истоку или на северу; нужно је знати руке, било леву или десну; боју косе и одеће; и животиње и птице које се појављују. Ове ствари често имају велики значај. Према томе, мораш да прибележиш ове ствари када пишеш, питајући је о тим детаљима, када их она сáма не помиње."[61]

Уз визуелне детаље, Мендоса је хтео да зна тачно време када се сваки од снова десио. Према теорији онеирокритике, снови који се појављују кратко пре буђења били су мање значајни. Кад год је то било могуће, Лукрецијини записничари укључивали су ову информацију у записнике; сами записници указују на то да се највећи део Лукрецијиних снова догодио током ноћног спавања („у поноћ", „у три сата после поноћи", „када сам поново заспала"), а неки су се догодили непосредно пре него би се пробудила („у пет сати после поноћи", „у јутро", „пре него сам се пробудила", „управо пре буђења", „у шест сати после поноћи пошто сам читаве ноћи била будна, у великој грозници"). Лукреција је имала снове и током свог уобичајеног поподневног спавања. Осамнаестог априла 1590. она се посебно сећала сна који се десио „после јела, када сам заспала за столом, а глава ми почивала на прекрштеним рукама". Других дана сањала је „пошто је завршила ручак", „после подне, када и иначе заспим" или „током поподневног спавања, у пет сати после подне".

Сваки пут када је сан забележио неко други, а не Мендоса, оригинални запис је, по приватном куриру, хитно отпослат њему у Толедо. Он би прегледао запис, и обележавао делове које је сматрао по-

себно значајним; њих је касније поново прегледао са самом Лукрецијом.[62] Током својих повремених долазака у Мадрид, он је такође сâм записивао и преписивао одређене снове, наиме оне које је Аљенде оклевао да запише, као што је сан од 17. марта 1588, који је садржавао имена многих појединаца („personas particulares“), заједно са сновима личне природе, које је Лукреција више волела да саопшти само Мендоси. У једном таквом сну, који се догодио у шест сати ујутро, 6. марта 1588, Лукреција и Мендоса су имали малу расправу; наиме, када је она одбила да се уда за Гиљена де Касаоса, којег је Мендоса означио као њеног супруга. У записнику стоји следеће: „Ја, дон Алонсо, пишем ово [сан], пошто ми је она рекла да хоће да казује само мени, зато што јој се чини да се то тиче личних ствари, а не ствари које се односе на краља, уништење Шпаније, и њену обнову.“

Чим би проверио текст, Мендоса би наставио да тумачи сан најбоље што би могао. Маргине записника испуњене су ужурбано исписаним глосама, писаним и на кастиљанском и на латинском, у којима се приписују имена и придају симболичка значења фантазмагорији ликова и слика. Мендоса је брзо „закључио“ да је човек који је носио *lechuguillas* био краљевски коморник, главни дворски управитељ, Алонсо де Суњига. Једна од слика које су се често појављивале била је артичока на прочељу краљевске постеље, чије су листове спретно уклонили краљевски порезници док је Филип спавао (сан од 19. јануара 1588). Мендоса је ову слику протумачио као знак корупције у администрацији и крађе „краљеве хацијенде, која се састоји од хиљаду различитих прихода и многих пореза“. Још спекулативнија је његова идентификација „дечака који пева веселе песме“, из сна од 2. марта 1590, као „фигуре праведног краља кога ће Бог послати своме народу“, или голубице из истог тог сна као хијероглифа Божје победе. У сну од 4. марта 1590. жена одевена у удовичку црнину, са смарагдним оковратником, и која носи мач, обавештава монарха: „Дошла сам, Филипе, да ти одузмем твоје жезло (*vara*) правичности.“ Мендоса је идентификовао жену као божанску правду, њен накит као Божју милост, а *vara* као симбол краљеве моћи.

Мендоса је стално повезивао главне слике, водећи нарочито рачуна о томе да забележи личности које се у сновима појављују више од једанпут. Такође је упоређивао визије из снова са визијама из Библије, из апокрифних књига, и других профетских текстова, и то у сврхе тумачења и као средство утврђивања да ли снови имају божанско порекло. Подударања између Лукрецијиних снова и *Књиге Езрине* пала су Мендоси у очи као нарочито важна, делимично и зато што је веровао да би ово прво могло да расветли значење овог другог.[63] Коначно, направио је посебан индекс за снове, бележницу коју је касније Инквизиција описала као „абецедну таблицу значајних ствари у сновима“.[64] Када је све ово било урађено, верне копије текстова снова биле су уредно стављене у низ специјалних регистара.

Ове копије су урађене хронолошки, почињу са 1. децембром 1587. и завршавају са 15. мајем 1590. године. Сваки сан је датиран, иако повремено постоји збрка у погледу тачности датума када је одређени сан био копиран. Неки снови нису дужи од једне странице; други су дугачки четири или пет страна. Поређењем финалних копија и прелиминарних радних верзија које је Мендоса користио, показују се само минималне текстуалне варијације.

Ови регистри, транскрипције више од четири стотине снова, на скоро хиљаду страна густо писаног текста, представљају јединствен историјски документ. Иако је католицима било саветовано да својим исповедницима говоре о својим сновима, само су у ретким случајевима

били забележени. Од ренесансних писаца дневника, није их било много који су редовно бележили своје снове, у највећем броју случајева записивали су само оне које су они сматрали необичним и узнемирујућим. На пример, Ђироламо Кардано, италијански лекар из шеснаестог века, и стручњак за тумачење снова, укључио је записе педесет и пет својих снова у своју расправу о теорији снова античког аутора Синесија.[65] Надбискуп Вилијем Ленд (Land), из Енглеске, водио је дневник од 1623. до 1643, али је забележио само оне снове, укупно тридесет и два, које је сматрао нарочито непријатним – сан у којем је он, англикански прелат, видео себе како се преобраћа у римокатолицизам – или узнемирујућим, сан у којем се војвода од Бакингема увлачи у његов (Лендов) кревет.[66] Један други енглески дневничар из седамнаестог века који је забележио неке од својих снова, био је пуритански пастор Ралф Џослин (Josselin), али је он записивао само узнемирујуће снове, и оне за које је мислио да би могли имати божанско порекло.[67]

Насупрот томе, уобичајени снови, везани за догађаје из претходног дана, и они који су се тицали сексуалних фантазија и личних стрепњи, сматрани су мање важним и, уопште узев, нису бележени. Муж Алисе Торнтон (Thornton), енглеске племкиње из седамнаестог века, говорио јој је да заборави своје снове; већина Европљана тог доба је изгледа веровала да снови имају природне узроке и да стога нису садржавали ништа што би било вредно памћења. Записници Лукрецијиних снова, дакле, представљају извор без преседана у аналима европске историје.[68]

Али, да ли су снови забележени у тим записницима били стварни снови, за разлику од дневних сањарија? И да ли су они у потпуности били Лукрецијини, или су, како је то Инквизиција формулисала, уз Аљендеову и Мендосину помоћ били измишљени са неким циљем? Ова питања су збуњивала инквизиторе којима је случај био додељен, и сваки пут када су тражили од Лукреције да објасни да ли је снове измислила док је била будна или су јој они дошли током спавања, она је избегавала да им пружи јасан и директан одговор.

С обзиром на број снова, и на то да су се понављали, примамљиво је претпоставити да су неки од њих били или дневни снови или свесне измишљотине. Али Лукреција, њени родитељи, њени суседи, њени пријатељи, као и Мендоса и Аљенде, веровали су да су њени снови били истински снови. Чак ни они који су критиковали Лукрецију, као ни њени инквизитори, никада нису у потпуности одбацили могућност да су барем неки од њених снова заиста били *somnia*.

Питање повезано са тиме јесте: да ли записници представљају тачан препис онога што је Лукреција сањала или што је мислила да је сањала? У транскрибованим сновима показују се многа збуњујућа својства „стварних“ снова; ипак, тешко је замислити да се Лукреција, причајући своје снове, уздржавала од додавања и подешавања. У најмању руку, она им је дала наративни оквир и унутрашњу кохеренцију који често недостају сновима. У том смислу, сви Лукрецијини снови имали су елементе неке врсте измишљања, свесних додавања, која су њене исказе учинила разумљивим другима.[69] Што се тиче питања тачности, њени писари често су пребацивали наратив у првом лицу у треће лице, још више мењајући, ма колико мало, њене стварне усмене исказе. У овом детаљу, писани регистри снова представљају извесну варијацију исказа које је она издиктирала.

Пред Инквизицијом, међутим, Лукреција је сведочила да се снови у регистрима разликују од оних за које се сећала да их је сањала. Такође је посведочила да су двојица свештеника унели различите детаље у записе снова, детаље које она никада није сањала. Аљенде и Мендоса

снажно су порицали ову оптужбу, тврдећи да су, осим неправилности у сновима које је копирао Сакаманчас, преписи били верни и прецизни.

Упркос Лукрецијином сведочењу, инквизитори су били склони да пуну одговорност за садржај снова припишу њој. У једном тренутку, током суђења, откривши Мендосину белешку која се односила на једноставан стил („estilo llano"), којим је Лукреција обично саопштавала своје снове, инквизитори су нарочито нагласили следеће: „Изгледа да дон Алонсо не може бити аутор снова."[70] Али понављани покушаји суда да разреши питање ауторства били су безуспешни, и на крају су инквизитори одлучили да оставе по страни то питање, закључујући само да они не могу бити сигурни ко је одговоран за шта.

Јасно је да би евентуално Лукрецијино познавање снова и прорицања утицало на карактер њених снова. Можда је Мендоса додао неке детаље како би појачао аутентичност снова, како би их учинио поузданијим и повећао њихову привлачност за јавност. Али било би погрешно означити снове као литерарну фикцију која је намерно измишљена, односно створена, због политичких циљева. Лукреција је била позната због својих снова много пре него што су они преведени, а њихова антиауторитарна порука добро се уклапала са оним што знамо о њеној личности. Ипак, после доласка Мендосе, могуће је да је Лукреција прилагођавала своје диктирање снова како би они одговарали ономе што је она опажала као интерес овог свештеника.

Без сумње, Лукреција и њени писари хтели су да јавност сазна да ти снови постоје; регистри нису чувани искључиво због Мендосиних приватних истраживања. Стога бисмо Лукрецијине снове могли да укључимо у жанр фикцијских снова, у којима индивидуа употребљава форму сна како би саопштила идеје које би се, ако би биле изражене другим средствима, могле показати опасним.[71] Али за Лукрецију, Аљендеа, Мендосу, Виторeса и Касаоса, форма сна се такође показала као опасна. Било да су снови били измишљени или да су стварни, било да су у потпуности Лукрецијини или делимично Мендосини, њихову поруку спремно су прихватили многи који су их чули – управо је популарност критике Филипа, која је била изражена у сновима, била оно што је изазвало хапшење Лукреције и њених сарадника.

Напомене

1 Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* [1589], BAE (Мадрид, 1963), 161:241.

2 Hippocrates, *De insomnium*, у: *Works*, ed. William H. S. Jones (New York, 1931), 4: 420-27. Они снови, пише Хипократ, који „током ноћи понављају деловања или мисли које је нека особа чинила или имала током дана... добри су за ту особу, они су знак физичке добробити". Насупрот томе, „снови који су противни чиновима учињеним током дана и који се састоје од некакве борбе", јесу знак телесног поремећаја и указију на потребу за чишћењем, на начин повраћања, за физичким вежбањем, благом дијетом, или за неким другим обликом лечења.

3 Видети: Galen, *Opera omnia*, ед. Carolus G. Kühn (Hildesheim, 1964–1965), 6: 832–835, и 16: 219–26 и 524–27.

4 Хеленистичка традиција онеиромантике истражена је у: S. R. F. Price, „The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus", *Past & Present* 113 (Nov. 1986): 3–37.

5 Најбоље модерно издање овог важног дела јесте: Artemidorus Daldianus, *The Interpretation of Dreams*, транс. Robert J. White (Park Ridge, N. J., 1975). За историју овог списа, видети: Simone Collin-Roset, „*Le Liber Theasuri Oculti* de Pascalis Romanus", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 30 (1963): 112–98; Steven R. Fischer, „Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams", *Archiv für Kulturgeschichte* 65 (1983): 3–20; и: Alice Browne, „Girolamo Cardano's *Somniorum Synesiorum Libri IIII*", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 41 (1979): 130.

6 Fischer, „Dreambooks", п. 3. *Oneirocritica* није била доступна на шпанском језику све до 1918, тако да је Алонсо де Мендоса морао ово важно дело да добави из Париза.

7 Упућивања на говор о сновима унутар породице има релативно мало. Једно од њих јесте оно из писма француског правника из седамнаестог века, Николаса Паскијеа (Pasquier), у којем он обавештава свог брата како је он својој супрузи испричао особито изнемирујући сан који се тицао смрти његовог оца; *Olivier Lefèvre d'Ormesson*, ед. Adolphe Chéruel (Paris, 1860–1861), 1: lvii. Још један пример појављује се у мемоарима Џервејса Холса (Holles), енглеског властелина из седамнаестог века, који је прибележио како је два дана пре смрти своје супруге, која је умрла при порођају, он сањао да су његова жена и новорођена ћерка биле мртве. Он је сан испричао свом тасту и својој ташти, али они су се, „будући да су били строги пуританци, томе наругали"; Alfred C. Wood, ед., *Memoirs of the Holles Family, 1493–1656* (Лондон, 1937), p. 231. Још једно упућивање на расправу о сновима у оквиру породице појављује се у мемоарима Луси Хачинсон (Hutchinson), из седамнаестог века, која је, као и Холс, припадала пуританцима. Она бележи како је њена мајка говорила о сну који је имала и како је њен отац покушао да га протумачи. Сáма Луси упућује на сан као на „испразно пророчанство"; Lucy Hutchinson, *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson* (Лондон, 1863), p. 16.

8 Juan Luis Vives, „Sueño de Escipion", у: *Obras completas*, ед. Lorenzo Riber (Мадрид, 1947), 1: 609.

9 Ова оцена потиче од астролога Амадора де Веласка и Муњека (de Velasco y Muñeco), који је и сâм био ухапшен од стране Инквизиције, године 1578; AHN Inq 97/8. Што се тиче инквизицијских суђења онима који се баве магијом (*cowuros*), Себастијан Сирак Естопањан бележи да је 1494. године Инквизиција, у граду Куенка, ухапсила гатара Алонса Гила (Gil), Јеврејина, у чијем је поседу била и књига о онеиромантици, *Experimentos o solturas de sueños*; Sebastian Cirac Estopañan, *Los procesos de hechiceria en la inquisición de Castilla la Nueva* (Мадрид, 1942), p. 30.

10 AHN Inq 82, п. 24.

11 Аристотел излаже своје теорије о сновима у текстовима „De somnia et vigilia" (О сновима) и „De divinatione per somnium" (О прорицању путем снова), у: Aristotle, *The Complete Works*, vol. 3, *The Parva Naturalia*, транс. J. J. Beare (Oxford, 1963), pp. 453б–464б.

12 Превод је преузет из: Browne, „Girolamo Cardano's *Somniorum Synesiorum*", p. 126. Стандардно издање Макробијевог списа је приредио Вилијам Стал. Видети: Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, ed. by William H. Stahl (New York, 1952).

13 Scipion Duplaix, *Les causes de la veille et du sommeil des songes et de la vie et de la mort* (Lyon, 1620), pp. 74–75. За раније типологије засноване на Макробију, видети Синесијеву (370?–413) теорију снова, преведену као „Le traite des songes",, у: Christian Lacombrade, *Synesius de Cyrene* (Paris, 1951), 150-69; а за Тертулијанову теорију, видети: Jacques Le Goff, „Le christianisme et les rêves (IIe–VIIe siècle)", у: *L'imaginaire médiéval* (Paris, 1985), p. 286.

14 Библијско оправдање за Августиново подозревање у односу на снове делимично почива на стиху 13: 3 („Немој послушати што ти каже тај пророк или тај сањач"), из *Пете књиге Мојсијеве, Закони поновљени*. Видети такође: Martine Dulaey, *La rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustine* (Paris, 1973).

15 О теорији снова у касној антици и средњем веку, видети, уз Dulaey, *La rêve*, и Le Goff, „Christainisme et les rêves"; видети, такође: Francis X. Neuman, „Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry" (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1972); као и: A. C. Spearing, *Medieval Dream Poetry* (Cambridge, 1976). Треба приметити да је Св. Јероним био још скептичнији у погледу снова од Августина. Следећи Аристотела, он је већину снова приписао чисто природним узроцима, као што је храна; ипак у његовој шестострукој класификацији било је места и за „откривење". Слично, Григорије Велики је признао да је пророчке снове тешко дешифровати, али је одбио да их одбаци у потпуности, јер се у Библији могу пронаћи бројни примери у којима су снови служили као начин комуникације са оним божанским; Gregoire le Grand, Dialogues, ед. Adalbert de Vogue, транс. Paul Antin (Paris, 1980), bk. 4, поглавље 50, p. 173.

16 Thomas Aquinas, *Summa theologica*, ed. *Blackfriars* (London, 1964), vol. 40, Questio 95. Сумња Томе Аквинског у погледу прорицања имала је одјека у „популарним" делима као што је *Speculum laicorum*, чији су се преводи на обични, пучки језик појавили крајем тринаестог века. За верзију на кастиљанском језику, видети: *Speculum laicorum: El espiculo de los legos*, ed. Jose Maria Mohedano Hernandez (Madrid, 1951), нарочито поглавље 74, „De las adevinaciones".

17 Жерсоново становиште о сновима испитано је у: Paschal Boland, *The Concept of Discretio Spirituum in Johannes Gerson's „De Probatione Spirituum" and „De Distinction Verarum Visionum A Falsis"* (Washington, D.C., 1959).

18 *Ibid*, p. 30.

19 Karl-Joseph Hefele, *Histoire des counciles*, trans. H. Leclerq (Paris, 1917), 8: 526.

20 AHN Inq lib. 1226, fols. 787–812v.

21 Не постоји ниједно дело у којем је сумирано ренесансно мишљење о сновима, али се овој теми

може приступити посредством: Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vols. (New York, 1923–1958). Видети такође: Manfred Weidhorn, *Dreams in Seventeenth-Century English Literature* (The Hague, 1970), нарочито pp. 28–48, затим: Browne, „Girolamo Cardano's *Somniorum Syaesiorum*", као и њен текст: „Descartes' Dreams", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40 (1977): 256–73.

[22] Видети: Kaspar Peucer, *Commentarius de pruecipuis divinationum generibus* (Wittenburg, 1553), бк. 10; консултовао сам и француско издање: *Les devins ou commentaire des principals sortes de divinations*, транс. Simon Coulart Senlisen (Antwerp, 1584). За Арђентерија, видети његов спис: *De somno et de vigilia* (*Florence*, 1556), поглавља 1 и 2. За Боденове теорије, видети његов спис: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, транс. Marion Kuntz (Princeton, 1975). „Неки снови су истинити", пише Боден, „многи су, пак, лажни", а „када има много снова, има много обмана". Боден такође признаје моћ онога што он описује као „истините снове и ноћне визије". „Снови", пише он, „често долазе после обилног обеда. Ипак, када трезвен човек, чија је душа слободна од послова, похоте, залудних брига, похлепе, спава мирно, он често има истините снове и врсне визије. Он бива подучен како да избегава грубе ствари, како да очува оне часне, и како да сазна будућност, и они, ти снови, уопште узев, могу се назвати пророчанствима. У ствари, пророчанство је божанска моћ додељена даром Божјим, за виђење и означивање будућности, и овај дар је дат не само људима из древних времена него и људима нашег времена" (p. 181). Сличне идеје могу се наћи у: Alessandro Carriero, *De somnis deque divinatione per somnia brevis consideratio* (Padua, 1575). Кариеро, по образовању правник, а касније свештеник, веровао је, попут Аристотела, да већина снова има неки природан узрок, али је допуштао „revelations divinaeque visiones" (fol. 7v).

[23] Иако је Скот заступао тезу да они који проричу путем снова треба да буду кажњени, чак ни он није могао да одбаци могућност „божанских" снова; видети: Scot, *The Discoverie of Witchcraft* [1584], ed. Montague Summers (New York, 1930), књ. 10, pp. 101–5.

[24] San Isidoro de Sevilla, *Etimologias*, ед. Jose Oroz Reta & Manuel A. Marcos Casquero (Madrid, 1982–1983), p. 671. Alfonso X, el Sabio, *Setenario*, ed. Kenneth H. Vanderford (Buenos Aires, 1945), p. 48: „Que cosa es ssuenno".

[25] BN MS. 8113, нарочито fols. 24–37.

[26] Видети: Vives, „Tratado del Alma", књ. 2, поглавље 14, у: *Obras Completes* 2: 1222–26. О Вивесовој теорији снова расправља се у: Louis J. Swift, „Somnium Vivis' у ел 'Sueño de Escipion", у: *Homenaje a Luis Vives* (Мадрид, 1977), pp. 89–112, и у: Julian Palley, *The Ambiguous Mirror: Dreams in Spanish Literature* (Chapel Hill, N.C., 1983), pp. 67–70.

[27] Pedro Ciruelo, *Treatise Reproving All Superstitions and Forms of Witchcraft*, trans. Eugene A. Maio & D'Orsay W. Pearson (Rutherford, N.J., 1977), p. 160. Оригинално дело објављено је у Барселони 1528. под насловом: *Tratado en el qual se repruevan en todas las supersticiones y hechizerías*.

[28] Један од божански надахнутих снова које наводи Сируељо јесте онај у којем се Бог обраћа Валаму Видовњаку, *Четврта књига Мојсијева*, *Бројеви*, 22: 20. Он такође бележи и сан у којем анђео Господњи саветује Јосифа да се ожени Маријом, говорећи му да ће њихово дете, коме треба дати име Исус, бити зачето од Светог Духа, *Јев. по Матеју*, 1: 20.

[29] Видети, на пример: Sebastian Fox Morcillo, *De naturae philosophia* (Louvain, 1554), књ. 5, поглавље 16, fol. 208v. У спису: Juan Baptista Fernandez, *Primera parte de las damonstraciones católicas* (Logroño, 1593), p. 222v, на сличан начин се изражава уверење да већина снова има природан узрок, али и да се „не може порећи да снови исто тако могу доћи од Бога".

[30] AHN Inq 3712/2/2, fols. 79v, 202.

[31] „Niñerías y disparates de los niños"; AHN Inq 3712/2/6, n. 25, Мендоса, парафразирајући Ану Ордоњес, у писму Алонсу Франку де Леону, 18. марта 1588.

[32] AHN Inq 3713, fol. 503.

[33] Видети: Benedictus Pererius, S.J., *De magia, de observatione somniorum et de divinatione astrologica* ... (Venice, 1591). Перериус, међутим, заступа став да снове који се понављају треба пажљиво испитати, јер се могу показати као дијаболички.

[34] AHN Inq 3712/2/2, fol. 122, извештај Хуана Ортиса де Салватиереа (de Salvetierre), 3. мај 1590.

[35] AHN Inq 3712/2/2, без folia, сведочење Марије Диас (Diaz).

[36] AHN Inq 115/23, fol. 4; 3712/2, fol. 40, саслушање од 4. јуна 1590; fol. 63v, саслушање од 24. октобра 1592; fol. 66, саслушање од 7. новембра 1592.

[37] AHN Inq 3712/2/2, fol. 165v.

[38] AHN Inq 3713/3/11, fol. 149, сведочење Алонса Франка, јануар 1596.

[39] Оригинал гласи: „desde pequeña comenzó ésta a entender estos sueños y la azotaban sus padres hartas veces porque los decía"; AHN Inq 3712/2/2, fol. 40v.

[40] Оригинал гласи: „unos desvaríos diabolicos"; AHN Inq 3712/2/2, fol. 48, саслушање од 24. јула 1590.

[41] Овај разговор, наводно, десио се у капели Сан Луис де Франсија у мадридском манастиру Светог Тројства; AHN Inq 3712/2/2, fol. 48v.

[42] AHN Inq 3703, vol. 217.

[43] AHN Inq 3712/2/3, fol. 1.

[44] Оригинал гласи: „aunque no fuese más de como unos libros de cabalierías". Лукреција је изјавила да јој је исти овај фратар, у пратњи викара цркве Сан Себастијан, Алонса Пуебла, рекао потпуно исту ствар; AHN Inq 3712/2/2, fols. 49v–50.

[45] AHN Inq 3712/2/2, fol. 47. Управо је тог јутра Алонсо нашао Лукрецију „у кревету, у грозници".

[46] Оригинал гласи: „en confesión le decía los dichos sueños"; AHN Inq 3712/2/2, fol. 49.

[47] Оригинал гласи: „la inquisición no tenía que ver en aquellos sueños, no creyéndoles pues no era contra la fe"; AHN Inq 3712/2/2, fol. 45.

[48] Оригинал гласи: „ci en los dichos sueños hubiera cosa de la inquisición, el trajera a ésta por las orejas a la inquisición"; AHN Inq 3712/2/2, fol. 49.

[49] AHN Inq 2085/1, fol. 197.

[50] AHN Inq 3712/2/2, fol. 191, белешка уз сан од 7. фебруара 1588.

[51] Оригинал гласи: „tengo por de mucho misterio y digna de mucha consideración y ponderación es que sí despues de haber tenido alguno sueño está día o dos o más, sin escribirle, demás que no puede tener en si sosiego por el grande deseo que dice le viene de decirio para que se escribiera"; AHN Inq 3712/2/3, fol. 4v.

[52] Оригинал гласи: „tiene la mcmoria tan fija, no sólo de las cosas que ve en general pero de las palabras que le dicen y particularidades que ella nota en las personas que ve ansí en las faciones de los rostros, trajes y colores de los vestidos, figuras de los animales y aves, traza de los edificios, disposición de los rios, montes, valles, arboles, [неразумљива реч", ciudades, castillos, iglesias, caminos y costas de las mares, islas y tierras firmes por donde la llevan en imaginación y de los nombres que le dicen que tienen con no ser las mas de ellos cosas que ella las ha visto, ni oído antes de ahora nombrar, por que ni su estado ni su profesión ni la conversación de las personas con quienes se ha criado le han dado ocasión de saberlo, que como si lo fuese leyendo por un papel y fuese muy buena lectora lo podría leer, con ser verdad que cuando empezó a tener estas visiones sabía leer muy poco y escribir nada con aquella facildad y presteza lo va refiriendo y una vez referido y escrítolo, asi se lleva de la memoria como si nunca lo hubiese visto y soñado de lo cual yo soy buen testigo"; AHN Inq 3712/2/3, fots. 4v–7.

[53] AHN Inq 3712/2/6, но. 33. Четири дана пре тога, Аљенде је известио да је Лукреција била „веома болесна; без визија; немам шта да запишем"; *ibid*., no. 35.

[54] *Ibid.*, no. 64, Хуан де Трихуеке Бартоломеу Мартинесу (Мартинез) (Мендосином секретару).

[55] *Ibid., no.* 34.

[56] У његовој белешци се даље каже: „Она је часна и поштовања вредна; ја ћу је испитати и учинити што је неопходно тако да она не буде у обмани. Ако сам се ја преварио, молим се да ми Бог пружи снаге да останем у служби његовој; остајем покоран инквизиторима." Оригинал гласи: „Una mujer de quien tengo satisfacción es honrada con intento de examinar lo que conviene para su desengaño y si es mío el engaño supplico a Nro. Dios da claridad para que la tenga en su divino servicio y estoy sujeto a los Sres. Inquisidores"; AHN Inq 3703/2, fol. 87.

[57] Оригинал гласи: „desde este sueño en adelante se han escrito con mas cuidado y así van más seguidas las cosas y no trastocadas".

[58] Лукреција је рекла инквизиторима да је Сакаманчас био отпуштен „јер није преписивао снове верно; правио је збрку. Обични Човек и друга двојица [Три Мушкарца] говорили су ми о томе у мојим сновима и наљутили су се на мене што сам допустила да се то деси. Онда сам рекла фра Лукасу [де Аљендеу] да посаветује Сакаманчаса да престане да ради то што је радио и да се врати свом послу"; AHN Inq 3712/2/2, fol. 43.

[59] Белешка уз сан од 3. новембра 1589. Мендоса је такође био подложан грешкама. „Провео сам толико много сати молећи се дању и радећи ноћу", писао је он Виторесу, „тако да је било лако начинити грешку"; AHN Inq 3712/2/6, no. 16, писмо од 28. априла 1590.

[60] Белешка уз сан од 16. марта 1588.

[61] AHN Inq 3712/2/6, no. 13, писмо од 15. априла 1590. Нисам био у стању да установим којег је уметника, или уметнике, ангажовао Мендоса, нити да ли је слика о којој је реч икада била насликана, иако постоји извештај о томе да је Мендоса „унајмио сликара и наложио да се неколико рамова и платана припреми". Међу нарученим темама била је представа Лукрецијиног сна о стаду изгладнеле јагњади на које је пазио пастир, али који је заспао; такође и представа једног другог сна у којем је она видела анђела како стоји на стени; као и трећег сна, са малим дечаком којег је Лукреција носила на својим леђима у Толедо; AHN: Inq. 3712/2/2, фолс. 71v–73.

62 У јутро 11. децембра 1587, на пример, Мендоса је посетио Лукрецију како би прегледао снове које није он сâм записао „por saber si estaban bien o los faltaba algo" (да види да ли су били тачни, односно, да није нешто изостављено); белешка уз сан од тог дана. Други снови, као онај од 1. марта 1588. пропраћени су белешком, „Esto escribió Fray Luis y recorríle con ella yo" (фра Луис је ово записао, а ја сам то са њом прегледао).

63 AHN Inq 3712/2/2, fol. 143.

64 *Ibid*., fol. 25.

65 Видети: Alice Browne, „*Girolamo Cardano's Somniorum Synesiorum*". Кардано такође расправља о својим сновима у својој аутобиографији, *De vita propria liber*; видети: Jerome Cardan, *The Book of My Life*, транс. Jean Stoner (New York, 1962), pp. 156–62.

66 *The Diary of William Land*, у: *Works* (Oxford, 1853), 3:144-249, снови од 8. марта 1627. и 21. августа 1625. Сновни сегмент Лендовог живота укратко је испитан у: Charles Carlton, „The Dream Life of Archbishop Laud", *History Today* 36 (Dec. 1986): 9–14.

67 Видети: *The Diary of Ralph Josselin, 1616–1683*, ед. Alan Macfarlane (London, 1976). Џослин је забележио само тринаест снова између 1644. и 1658.

68 Видети: Alice Thornton, *Autobiography*, ed. C. Jackson (London, 1875), pp. 169 и 213. Слично, италијански рабин из седамнаестог века, Леон Модена, забележио је, у својој аутобиографији, оне снове које је он сматрао изузетним; *Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi*, ед. анд транс. Mark R. Cohen (Princeton, 1988), pp. 89–90, 99.

69 О тешкоћи да се снови изразе речима, видети: Donald F. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth* (New York, 1961), нарочито поглавље 3.

70 AHN Inq 3712/2/6, no. 13, Mendosa Vitoresu, 15. април 1590.

71 За овај жанр у Шпанији, видети: Miguel Aviles, *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro* (Madrid, 1978).

„Будим се чим ми се очи затворе"

Транскрибоване верзије Лукрецијиних снова написане су, како је то Мендоса рекао, „estilo llano", једноставним, односно припростим стилом;[1] то је био израз којим је требало да се разлучи колоквијални језик Лукрецијиних казивања од узвишеног, високо углађеног стила дворског, односно књижевног кастиљанског језика. Заиста, у синтакси и тону, текст снова приближава се писаном говору. Синтакса је једноставна, са свега неколико реторичких украса, а начин говора, уопште узев, одговара жени Лукрецијиног узраста и образовања. На пример, снови су препуни упућења на оновремену одећу, као што су *chapines grandes* (ципеле са високим потпетицама), *gregüescoes* (мушке чакшире), и *lechuguillas* (оковратници од чипке); на свакодневну храну, попут *besugo* (морска деверика), *chorizo* (врста кобасице), и *rábanos* (роткве); и на обичне, овоземаљске ствари као што су *cesta de gallinas* (корпе у којима се живина носила на пијацу).

Конверзациони квалитет транскрипта снова појачан је заправо дескриптивним и наративним модусом излагања. Снови звуче више као низ дијалога изговорених између Лукреције и Три Мушкарца, а не као некакав вешто састављен наратив. Једна за другом следе сцене у којима Лукреција каже: „Обични Човек ми је рекао то", „Видела сам то", „Он ми је показао", и тако даље. Тако, док читамо снове, такође и чујемо како их Лукреција изговара неком од својих записивача, а повремено скоро да можемо да чујемо и Лукрецијин глас. У сваком случају, не можемо да одбацимо могућност да је Мендоса, рачунајући на то да простодушност и неукост могу бити знак божанске наклоности, учинио да регистри буду писани једноставним стилом.

Термини који се могу описати као профетски вокабулар, међутим, измешани са свакодневним језиком: *castigo* (казна), *trabajos* (патње), *guerra* (рат), *peste* (куга) и друге речи које се могу довести у везу са апокалиптичким и миленаристичким списима, појављују се скоро стално. Исти је случај и са речима које имају карактер искупљења, међу њима *misericordia* (милост), *penitencia* (покора, покајање) и *restauración* (обнова). Како је Лукреција сазнала за ове речи, речи прорицања и избављења, остаје тајна, а сâм Мендоса је једном признао да се „језик њених снова разликовао од језика њеног природног, обичног говора".[2] У овом смислу, он је вероватно био у парву када је неке од Лукрецијиних исказа и израза приписао ономе што је она чула током богослужења, проповеди и при другим црквеним обредима.[3]

Узевши све у обзир, текстови снова ипак имају тон ћаскања, разговора, скоро један породични тон. Читаво време, на пример, Лукреција и три ноћна посетиоца обраћају се међусобно у другом лицу, *tú* и *os* (*vosotros*), а не у више формалном трећем лицу. Разговори у сну, између Лукреције и краља Филипа, и Лукреције и Изабеле, такође су вођени на уобичајен, неусиљен начин, као да хоће да се каже да су уобичајенији, више формалан начин овоземаљског обраћања, и да су разлике у положају и статусу које он подразумева у Лукрецијином замишљеном свету обустављени.

Један синтактички аспект регистара заслужује коментар, а истовремено и сугерише да је Мендоса, барем повремено, играо улогу приређивача. Скоро да нема сумње да је Лукреција све снове саопштавала у првом лицу, али неке од најранијих транскрипција снова, оне из новембра и децембра 1587, забележене су у трећем лицу. Тако, уместо „Обични Човек ме је посетио" стоји: „Рекла је да ју је Обични Човек посетио". Ова измена је делом механичка, последица самог транскрибовања. Ипак, она је такође повезана и са Аљендеовом, и вероватно Мендосином почетном несигурношћу у погледу тога да ли је крајњи извор снова био божански или дијаболички. Употребљавајући треће лице, двојица записивача су се, у ствари, дистанцирали од онирричког наратива и сугерисали да су они напросто само записивали оно што им је Лукреција говорила.

Ипак, као што смо видели, јануара 1588, Аљенде је изразио ново поверење у Лукрецију. Мендоса, који је одувек више веровао у Лукрецијине профетске моћи од свог фрањевачког сарадника, пише, упућујући на снове, следеће: „Све је то божанско пророковање о нашем времену, и усуђујем се да је назовем божанским послаником." Нови, измењени став обојице свештеника тачно се поклапа са променом у регистрима, променом од трећег лица у прво лице, која је у складу са оним за шта је Мендоса веровао да је „стил древних пророка, и нарочито да је стил 'четврте књиге Езрине' [сада 'Друга књига Езрина']".[4] Од тог тренутка, сви снови су бележени у првом лицу, а транскрипти ранијих снова били су редиговани како би одражавали овај нови профетски тон.

Ова промена од извештавајућег трећег лица до профетског првог лица, дакле, била је мотивисана Мендосиним осећајем за то како би божански надахнут сан требало да звучи. Осим тога, стилистичка измена је начињена у тренутку када је Аљенде почео да ставља у оптицај копије ових текстова међу својим пријатељима и познаницима на двору. Попут других уважаваних пророка и видовњака, како древних тако и модерних, и Лукреција саопштава своје поруке, послате од неба, у првом лицу.

Слике које се појављују у сновима, у извесној мери, такође показују својства препознатљиве профетске традиције. Анђели, звери и змајеви, који подсећају на оне из *Књиге откривења*, глава 13, појављују се у сновима, као и слике из *Друге књиге Езрине*, апокрифног библијског текста који Мендоса помиње као модел

библијског пророчанства. У сну од 18. маја 1589, на пример, појављује се огроман орао, који држи свет у својим канџама, што је варијација Езрине визије орла са дванаест крила и три главе. Током суђења, Гиљен де Касаос описао је разговор који је имао са Лукрецијом, у којем је орао из *Езре* упоређен са орлом са хабсбуршког грба. После тог разговора, рекао је, „она је почела да сања [о орловима] без престанка“.[5]

Упркос свим таквим поклапањима, Лукрецијини снови су нешто далеко више од прочишћене, цензурисане верзије стандардног канона хришћанске апокалиптичке и миленаристичке литературе. Снови представљају чудновату и, извесном смислу, неуобичајену мешавину слика извучених из Лукрецијиног опажања Мадрида, дворских говоркања, усмене књижевности романси (*romances*), црквене декорације, других светих слика, проповеди и религиозних процесија. Средњевековне легенде су је можда такође инспирисале: Лукрецијина слика ње саме, на белом коњу, како води читаву војску не би ли избавила Толедо од непријатеља, веома потсећа на разне хронике у којима се Сантијаго, шпански светац-заштитник, на чудесан начин појављује јашући белог бојног коња како би окупио и повео хришћане у борбу против Мавара.

Ова особита мешавина усменог и писаног начина изражавања, уметничког и оног заснованог на утисцима, мешавина свете и профане сликовности, делимично се мора приписати Лукрецијиној моћи примања утисака и њеној моћи уобразиље. За њене савременике, сложеност и тема њених снова начинили су од ње неку врсту особењака, вероватно чак и чуда; она је за њих била неписмена жена обдарена интелигенцијом ученог човека. Према теорији о телесним течностима, жене су маштовитије, али мање рационалне од мушкараца. Веровало се да на интелигенцију утиче телесна топлота; будући да су мушкарци, уопште узев, топли и суви, а жене хладне и влажне, њима, женама, наводно недостаје довољно топлоте, било да поседују праву мудрост било да створе рационалну мисао. Ипак се веровало да се изузеци од општег правила скоро редовно појављују, нарочито током ране младости, док телесне течности, јасно разлучене код одраслих мушкараца и жена, нису још увек у потпуности развијене.[6] Такође се мислило да прекомерно спавање појачава природну топлоту. За Лукрецијине савременике, дакле млада девојка која сања, као што је она, можда је изгледала као „стваралачки дух“, како је то дефинисао утицајни аутор из тог периода: „[неко] ко може да замисли и створи – без икаквог умећа или изображености – изванредно јасне, чудновате идеје које до тада нису биле виђене, о којима се није ништа чуло или о којима није било писано“.[7]

Али, да ли је Лукреција заиста била *ingenia*, једна од оних ретких индивидуа које су биле у стању да потпуно саме стварају идеје и концепте. Ово је свакако била Мендосина представа о њој, и у једном тренутку он је изјавио да њена *ignorancia*, односно недостатак образовања, представља извор њеног знања.[8] Али, чак и најскептичнији од Лукрецијиних судија мора да су били импресионирани моћима њене уобразиље, потврђеним у њеном сну од 24. септембра 1588, у којем она расправља са три универзитетска професора. Разговор из сна тече као што следи:

Професор (говорећи Лукрецији): Где сте учили, [на универзитету] Алсала или Саламанка?

Лукреција: Ово је питање једног учењака који ништа не зна. Зар не видите да носим свечане одоре са неколико универзитета? А ако ми не верујете, дајте ми неку књигу и видећете да ли могу да вам дам њен сажетак.

Професор: Нико са ова два универзитета није био твој учитељ; ти си научилиа натприродну мудрост током ноћи.

Други професор: Ко је био твој учитељ?

Лукреција: Човек Лав [упућивање на једног од Три Мушкарца].

У следећој сцени сна, она прихвата изазов ових професора да расправља о „*casos de conciencia*“, о моралним питањима, а расправа о њима била је допуштена само филозофима, теолозима и свештеницима. Њена машта, каже она, пружа јој знање које је меродавно колико и оно које се подучава на универзитетима. Да је њена мудрост једнака знању учених, била је ствар коју је она такође била спремна да образлаже и Инквизицији, како се може сазнати из разговора са њеном мајком из јануара 1588.

„Рећи ћу свима да сањам, и ако ме изведу пред суд рећи ћу им да они [Три Мушкарца] праве визије које ја иначе не видим. Бићу исто тако срећна да им кажем да се ја не правим да сањам. Не знам одакле снови долазе, јер ја их нит' искам, нити их желим. И каква је онда ту штета ако се говори о њима? Ако је нешто друго ту умешано, нећу се смирити све док ме Бог не подучи о томе, јер ја не желим да одвојим себе од цркве.“[9]

Аљенде, који је био сведок, и који је записао овај исказ, додао је да је Лукреција говорила са таквим уверењем да је „изгледало да она није та која изговара те ствари“.

Структура: дидактички сан

Упркос очигледној оригиналности Лукрецијине ноћне уобразиље, њени снови заправо имају структурне и тематске сличности са разним литерарним сновима, нарочито оним који се могу наћи у класичним делима као што су *Роман о ружи*, *Бисерка*, Чосерова (Chaucer) поема *Књига о војвоткињи* и Ленглендов (Langland) спев *Петар Орач*. У овој књижевној врсти, сневач-аутор се, што је врло карактеристично, сусреће са неком моћном фигуром која служи као сневачев водич и подучаватељ током низа нарочитих путовања. У поеми *Бисерка*, Краљица Уљудности пребацује сневача у Небески Јерусалим, док је песник у спеву *Петар Орач* ученик таквих фигура као што су Госпа Света Црква, Разум и Милосрђе. Од сневача се, пак, очекује да поучну поруку саопшти другима препричавајући оно што је дознао.

Водичи и подучаватељи у Лукрецијиним сновима јесу три анонимна мушкарца; најважнији од њих је онај на кога она упућује као на „Hombre Ordinario“ (Обични Човек). Он игра улогу некаквог импресарија, који власторучно приређује визије које Лукреција има у својим сновима. Тако, скоро сваки сан започиње изразом: „Обични Човек се појавио у мојој спаваћој соби“, или: „Видела сам Обичног Човека“. Он затим наставља да показује Лукрецији слике будућих догађаја, од којих се највећи део односи на предстојеће уништење Шпаније.

Обични Човек никада не открива свој идентитет; нити је Лукреција у стању да опише његов изглед, осим што каже да је био „природан [људски] и да није изазивао страх“.[10] Он се често појављивао обучен у животињску кожу, а повремено у белом. Када се појави у Лукрецијиној соби за спавање, он обично носи предмете као што су лобања, глобус, крст, фењер, тестера, крвави мач, чак и сланик, чије симболичко значење он одмах објашњава. Тако, у сну од 11. новембра 1589, Обични Човек каже Лукрецији да фењер који носи треба да упозори на пропадање шпанске сребрне флоте. Он јој потом показује визију три галије које тону у присуству непријатељских бродова. Четири дана касније он се појављује држећи крст, за који каже да симболизује „патње“ које ће Шпанија ускоро морати да поднесе.

Обични Човек има два пратиоца, обојица носе рибарске мреже. Лукреција обично среће ове личности на морској обали („en las orillas del mar“), што је очи-

гледно измаштана локација негде на обали Галиције, на северозападу Шпаније, јер са те тачке она посматра битке између енглеских и шпанских бродова. Старији од ова два рибара, „Pescador Viejo“, говори о стварима које се односе на цркву, и такође служи као тумач снова, објашњавајући Лукрецији значење слика које се налазе пред њом. Она га такође назива и „Човек са Лавом“, зато што се он често појављује водећи лава на ланцу. У овом контексту, лав вероватно представља хабсбуршку краљевску власт, а Стари Рибар је фигура која обуздава краљевску моћ, терајући краља да врши добра дела. Зато што његов пратилац, такозвани Млади Рибар, повремено слика слике које се појављују у сновима, Мендоса га пореди са апостолом Луком. Мендоса такође спекулише да Обични Човек јесте Јован Крститељ, а да Стари Рибар јесте Петар.[11]

Али Три Мушкарца више воле да остану анонимни, идентификујући себе само као божанске гласнике који су дошли како би Лукрецији открили профетске визије о будућности Шпаније. Тако, упућујући на енигматичну природу снова, Обични Човек примећује: „Начин изражавања који ми употребљавамо јесте начин пророка, који никада не говоре дословно и кратко, јер Божје ствари су више од тога.“[12] Даље, Три Мушкарца експлицитно и одлучно поричу да су демони, а у једном сну, када се појави фигура слична ђаволу, Обични Човек га тера певајући стих из Библије: „Verbum caro factum est“ („И реч постаде тело“, *Јеванђеље по Јовану*, 1: 14).[13]

Упркос њиховој самопроглашеној анонимности, Три Мушкарца отворено признају да су дошли да служе као Лукрецијини подучаватељи и водичи. Обични Човек тврди да је он учитељ мудрости („maestro de sabiduría“), и говори Лукрецији да је основна сврха снова то да она буде преображена у видовњакињу која ће рећи другима оно што је видела и научила. У једној другој прилици, Три Мушкарца заједно упућују на себе као на учитеље који имају омиљену ученицу („discipulo muy querido“), којој су дошли да би је подучили „натприродној мудрости“.[14] У складу са својом дидактичком улогом, они критикују Лукрецију због њеног незнања и недостатка учености, и замерају јој зато што не успева да разуме основну поруку која се сновима њој саопштава. Ипак, они такође указују да је посебно она изабрана да друге упозори на будућност Шпаније. Упркос почетном оклевању да послужи у ту сврху, она коначно прихвата ту улогу, и у сну од 14. новембра 1588. она описује себе као њихово „оруђе“.

Три Мушкарца такође нуде Лукрецији тумачење, сцену по сцену, слику по слику онога што је она сањала. Један рани пример њихове улоге као онеироманта јавља се у сну од 1. децембра 1587.

„Обични Човек ми је дошао и позвао ме и рекао: 'Погледај кроз прозор', што сам и учинила. Зачух велику буку, и упитах га: 'Каква је то бука коју чујем?' Он одговори: 'Ускоро ћеш видети'. А онда видех да са истока долазе таљиге које су вукли бикови, односно биволи, у којој видех кулу, на чијој страни беше мртав лав, а на чијем врху беше мртав орао, са распореним грудима. Точкови ових таљига беху умрљани крвљу, и док су се кретале убијени беху многи људи. Многи мушкарци и жене, обучени као Шпанци, беху везани за те таљиге; они викаху да је дошао крај света; и међу њима видех [реч која је прецртана], и пошто никада нисам видела тако нешто, упитах: 'Какво је ово виђење?', а Обични Човек ми рече да не може то да ми каже (иако је одавао знаке да је то желео). У том трену Стари Рибар се појави, и ја га упитах: 'Зашто си напустио морску обалу и дошао овде?' А он одговори да је то било неминовно јер овај човек хтеде да ти каже о овој визији, а ја то нисам хтео све док не прође трећа ноћ. И ја видех да он носи палмов лист, који изгледаше слично оном који је он правио, и ја га упитах: 'За кога је тај палмов лист?' А он рече: 'За новог краља који ће бити на Божју угоду. Даћу га њему, али за сада, не могу да кажем ништа више'. И то је оно чега се сећам.“

Као што је Стари Рибар и обећао, варијације овог сна изнова се појављују три ноћи узастопно. Другог децембра, пошто је видела птице како прождиру мртвог орла, Лукреција пита Обичног Човека да ли мртви орао представља краља; једини његов одговор био је то да се прекрстио. Следеће ноћи таљиге са крвавим точковима се појављују, над њима је небо постало црвено, а Обични Човек је објаснио да је то знак да ће „твој краљ умрети за годину дана када буде помрачење Месеца које ће трајати три ноћи, после чега ће се појавити црвена комета са белим репом; кад она нестане, краљ ће умрети“.

Треће ноћи, 4. децембра, Стари Рибар се појавио и понудио Лукрецији потпуно тумачење: биволи значе живот, таљиге значе смрт, крвави точкови представљају краљеве лоше саветнике, лав и дворац на таљигама јесу краљевска знамења, а птице које једу орла јесу безбожници који покушавају да се домогну власти када краљ једном буде мртав. Одједном, сцена се нагло мења. Обични Човек брзо одводи Лукрецију у Енглеску, и у кућу сера Френсиса Дрејка (Drake), морепловца озлоглашеног због његових пљачкашхих напада на шпанске територије у Новом Свету, и у Старом. У погледу Дрејковог изгледа, Лукреција помиње само његов јарко црвени огртач од дамаста, постављен крзном. У трену у коме га она види, он пише писмо турском султану, у којем каже да, ако Отомани освоје Пољску, „ми имамо Шпанију у нашим рукама“, што је очигледно упућивање на добро познате дипломатске напоре краљице Елизабете да склопи савез са Турцима и другим муслиманским државама против Шпаније. Напустивши Дрејкову кућу, Лукреција среће човека који грокће као свиња, а који је заправо бележник Анрија III, краља Француске. Коначно, Обични Човек одводи Лукрецију њеној кући, где се она буди са великом жеђи.

Овај образац се понавља, сваке ноћи Три Мушкарца се појављују и показују сцене које одсликавају пропаст Шпаније. Ове мистериозне личности обраћају се Лукрецији директно, а она сама најчешће говори као радознала ученица која се распитује за значење слика. Током ноћи, 8. марта 1588, Обични Човек одводи Лукрецију у краљевску палату у Мадриду, где она види удовицу чије су руке одсечене. Задња страна њене сукње такође је одсечена, а она плаче и јеца док говори: „Тешко теби, Шпанијо и Риму.“ Затим додаје, „Јадна Изабела, од твоје косе направиће обућу за непријатеље твога оца.“ Удовица потом сече вене на зглобу руке и почиње да пише поруке крвљу. У том тренутку, појављује се друга жена, и краљ им заповеда да изађу из његових одаја, „Жене, излазите одавде.“ Сан се завршава тако што Филип чита разне папире које је исписала ова жена о пропасти Шпаније. Следеће ноћи Млади Рибар објашњава Лукрецији да удовица представља цркву, и да је њена сукња отсечене зато што је црква сиромашна и што су је њени свештеници напустили. Удовица је без руку зато што црква више не извршава свој задатак помагања сиромашнима; она сада служи само богатима. Удовица вапи, не за црквом, он додаје, него за пророцима. А речи да ће Изабелина коса бити употребљена као обућа, то значи да ће она бити толико презира вредна да је нико неће препознати. На крају, Филипова заповест двема старим женама показује да краљ верује да су ова пророчанства бескорисно женско брбљање.

Један комплекснији пример анализе јавља се у оквиру сна од 10. марта 1590. Овај дугачки сан почиње као што следи:

„Обични Човек ми дође, и рече: 'Труба ће се огласити, и хоћу да видиш шта тај тренутак доноси'. И он ме поведе на улицу и дуну у своју трубу. На тај звук, небо

се прекри облацима. Док су облаци пролазили изнад нас, постадоше крвавоцрвени, и то потраја заиста дуго времена. Потом облаци одоше и појавише се три копља, на сваком беху крваве мрље. Он ми тада рече: 'Ово није крв праведних коју видиш на овим копљима'... Копља потом нестадоше, а небо се изненада испуни месецима, који војеваше међусобно, и ја видех да је много њих пало на земљу. Месеци онда нестадоше и небо беше испуњено звездама, светлост неких је била попут буктиња, друге одаваше некакав дим, а треће, пак, разврставале су се као неке војске. Дуго времена су ове последње водиле битку. Ове звезде нису уопште изгледале као обичне звезде и на крају све оне падоше на земљу. Тада ми Обични Човек рече: 'Човек са Лавом објасниће шта ово значи јер, а то и није ништа ново, ја нисам обавезан да ти то кажем'. После тога одосмо ка Палати и он ме одведе у Филипове одаје. Он, пак, изгледаше врло несретно, прекривен смеђим плаштом, а жеравник, који сам неких других пута видела како сјајно гори, беше доле, поред његових ногу, угашен, а пепео у њему претворио се у блато. Обични Човек онда рече: 'Погледај, видиш ли плочицу, постављену на Филиповој глави'. Погледавши је, видех да на њој пише: 'Тешко теби, који си имао времена али ниси нити разумео, нити учинио ствари достојне краља! Тешко теби, који си се сместио на једно важно, врло високо место! Тешко теби, који ћеш, када будеш мислио о својим последњим данима, знати шта си препустио судбини, зато што никога нећеш имати да те саветује, и зато што си пропустио да слушаш и заслужиш милост Божју; тако ће ти бити у овом животу и у следећем, и стићи ће те Божја правда.'

Тада, ме он изведе из палате..."

У следећем одељку сна, Лукреција је пренета на место на морској обали на којем она обично разговара са Младим Рибаром. „Не морам да ти објашњавам плочицу на Филиповој глави, јер си је и сама прочитала", он јој каже, а потом даје следеће објашњење:

Облаци: Филипова туга када постане свестан да не може да заштити своје краљевство у време несреће.

Крвавоцрвено небо: оно што ће се десити Шпанији када се друге нације појаве.

Месеци: Мавари који ће напасти Шпанију после њих.

Звезде: племство које ће се, после Филипове смрти, побунити („harán comunidades").

Видети како звезде падају: да нико неће постати краљ зато што неће бити никог ко је довољно срчан да оконча ратове.

Филип обучен у смеђи плашт: тешке невоље до којих га је довела његова ускогрудост.

Видети Филипа са угашеним жеравником: његов ће се живот брзо окончати.

Пепео претворен у блато: време које је преостало током којег Филип мора да се покаје пре него умре.

Анализе ове врсте, сличне онима које су се нудиле у многим популарним сановницима који су били у оптицају, често се појављују у Лукрецијиним сновима. Понекад, међутим, Три Мушкарца отворено позивају Лукрецију, заједно са Аљендеом и Мендосом, да они сами тумаче визије. Тако, у сну од 3. јануара 1590, пошто је објаснио да скакавци, виђени у претходном сну, представљају непријатеље Шпаније, Стари Рибар подучава Лукрецију да каже Аљендеу да би он сâм требало да тумачи те слике. Стари Рибар јој онда показује визију краља на коњу, са ликом смрти поред њега, и објашњава да овај призор значи да ће краљ избећи насилну смрт, и да ће умрети од природних узрока током уништења Шпаније. Потом, као да хоће да помогне Аљендеу да разуме поруке ове слике, он предлаже да фратар погледа дела Св. Епифанија, учењака из четвртог века, који је био знан због своје расправе о јеретицима.

Неки снови садрже посете страним земљама. У већини њих Обични Човек служи као организатор и водич. Двадесетог новембра 1587, Обични Човек води Лукрецију на путовање које почиње посетом краљевској палати у Мадриду. Потом, у Турској, Лукреција је сведок тога како шпански племић, описан као „издајица свога краља", пише писмо краљици Енглеске о правим размерама шпанске моћи. Потом је она у посети Паризу и упоређује улице са онима из њеног суседства (*barrio*) у Мадриду. Изненада, она је у Енглеској, обзнањујући да ће за Шпанију бити немогуће да освоји тако напредну нацију. Пре него се врати кући, Лукреција за кратко застаје на шпанској обали како би се на брзину консултовала са Старим Рибаром о значењу њеног путовања. Следећег месеца, децембра 1587, девет од Лукрецијина тридесет и четири сна садржи путовања у иностранство. Приликом посете каналу Ла Манш она види како се енглеска флота припрема за рат. У Лондону види краљицу Елизабету, којој помажу њени протестантски саветници, како организује инвазију на Шпанију. А у Француској, она посматра битку у којој протестантске трупе, којима командује вођа хугенота Анри од Наваре, будући Анри IV, терају у бег снаге Католичке Лиге, савезнике краља Филипа. Обични Човек води је у Пољску да види још један пораз католичких трупа, и у Турску, да види „великог Турчина", вероватно отоманског султана, Мурата III, који планира напад морем на Шпанију, заједно са Дрејком.

У најупечатљивијем путовању забележеном тог месеца, 18. децембра 1587, Лукреција и Обични Човек посећују палату у Лондону. Тамо она види жену, од педесет година, за коју се каже да је краљица, како седи на једној дугачкој клупи. У њеном крилу је мртво јагње, распореног стомака, види се његова утроба. Краљица ужурбано ставља своје руке у стомачну дупљу и скупља крв животиње. Одмах до ње седи жена одевена у удовичку црнину. Када краљица затражи од жене да попије мало јагњетове крви, жена то одбија. Изненада, у љутњи, краљица извлачи свој мач и једним ударцем отсеца жении главу. Обични Човек не објашњава значење овог грозног призора, али изгледа да се мртво јагње односи на прогањање католика од стране краљице Елизабете, а одрубљивање главе жени потсећа на смакнуће Марије Стјуарт, краљице Шкотске, које се догодило 8. фебруара 1587.

За Лукрецијине савременике, у овом сну се приказује немилосрдност непријатеља с којим ће шпанска Армада ускоро морати да се суочи. И управо је после проучавања овог сна Мендоса изјавио да Лукрецијини снови „не долазе од неког злодуха, нити изгледају као да су маштарије које су састављене било људском било дијаболичком домишљатошћу; напротив, они су истина, и опомињу нас на строгу правду са неба коју заслужујемо за наше грехе".[15]

Током следећег месеца, јануара 1588, само четири од тридесет и пет забележених снова садржавали су пустоловине по страним земљама. Али у брзим посетама уобичајеним и познатим местима – улицама у околини њене куће, оближњим болницама и црквама, краљевској палати, и граду Толеду – Лукреција виђа чудне ликове и присуствује необичним догађајима. Сан од 21. јануара, на пример, почиње тако што се Обични Човек појављује у Лукрецијиној спаваћој соби. Води је на улицу и они заједно одлазе до Болнице Антона Мартина, која се налази стотинак метара од њене куће. Ту они посећују човека за кога се прича да је пророк. Обучен као светац, с крстом у рукама, и са још једним крстом на грудима, овај „пророк" говори Лукрецији како је он упозоравао краља Филипа на то да треба да побије *moriske* – муслиманско становништво Шпаније које се преобратило у католичанство – пре него се они дигну на

устанак, али да је монарх одбио да узме у обзир његов савет. Он јој такође каже да ће део Шпаније ускоро бити изгубљен, зато што смо ми „у осмој години" („estamos en el año ocho"), што је упућивање на широко распрострањено веровање међу астролозима XVI века да ће 1589. година, захваљујући реткој звезданој коњункцији, бити обележена ратовима, глађу и другим катастрофичним догађајима. Пророк, међутим, брзо додаје да ће „патње" Шпаније трајати још следећих шест година. Не каже се ко је овај пророк, али све упућује на Хуана де Диоса, видовњака за кога се зна да је био принудно смештен у Болницу Антона Мартина касних 1580-их. Он такође упозорава Лукрецију да ће вероватно и она завршити у затвору.

Обични Човек сада води Лукрецију улицама препуним лешева, што је знак да је уништење Шпаније већ почело. Изненада, чудовиште са својствима слона, лава, дикобраза и коња, појављује се, брзо се претвара у анђела, и нестаје, саопштавајући Лукрецији да одлази како би град Толедо био избављен од непријатеља. Призор се нагло мења, сада је то морска обала, где два рибара показују Лукрецији визију са неколико старица које се скупљају и свезују биљке и траве које, очигледно је, хоће да продају. Појављују се два порезника, и наређују женама да плате *alcabala*, краљевски порез на трговину, на основу којег је круна извлачила већи део свог прихода. Жене приговарају, тврдећи да новац немају, а једна каже како се нада да ће краљ ускоро умрети због својих грехова. Зачује се некакав глас: „Видећете да ће његова смрт бити за девет месеци, после ње ће доћи до најезде непријатеља која ће трајати три године, а коначно ће доћи до бољитка." Овим се сан завршава: Лукреција се буди.

Мотив и структура овог сна – са својим брзим преокретима – типични су за снове који се налазе у регистрима, иако упућивање на жене које скупљају биљке и које се жале због намета вероватно може бити и аутобиографско. Још једно својство Лукрецијиних снова, које је вредно помена, јесте њихова међуповезаност: ликови који се појављују у једном сну често се враћају у другим. На пример, два анђела, који се најпре појављују у сну од 24. фебруара 1588, поново се појављују у три сна из марта 1590, У првом сну, један од анђела каже да је његово послање у томе да казни оне свештенике који су лоше поступали са сиромашнима, а други каже: „Дођох да казним Филипа, и не само њега, него и читаву његову Монархију." Две године касније они имају имена – „анђео свештеника" и „анђео беса" – али њихова мисија остаје суштински неизмењена. Тако у сну од 6. марта 1590. анђео свештеника говори Филипу следеће: „Био си лош управљач својом црквом, зато што си доделио духовничку службу по својој вољи незналицама и људима који су оскрнавили своје свештеничке одоре."

Још једна личност која се редовно појављује јесте човек са именом Мигуел. Он се појављује обучен на различите начине: прво, као маскирани мушкарац који је заточен у кули; потом као анинимни видовњак којем Лукреција каже: „Нека те Бог чува, пророче; обави своју дужност", а потом као Пиедрола, војник-пророк. Мигуел се такође појављује, смерно, као пастир који се склонио од непријатеља Шпаније у пећину и, победоносно, као „Нови Давид", што је упућивање на средњевековно пророчанство „Ел Енкубијерто", у којем се најављује повратак краља Давида као монарха који ће спровести реконкисту против Мавара. У неким другим сновима Мигуел је искупитељ којег је Господ послао да ослободи Шпанију од њених непријатеља уз помоћ армије која носи беле крстове; монарх који ће „реформисати Божју Цркву" и коначно објавити „златни век и доба Господово"; или, пак, крсташ који осваја Јерисалим и успоставља Цркву „на местима која никад нису знала за веру у Бога". Најзад, Мигуел се појављује као Лукрецијин муж, што би требало да значи да ће она једног дана постати краљица Шпаније.[16]

Разне „персоне" Мигуела тешко је протумачити, али се чини вероватним да Мигуел-Пиедрола представља Лукрецијину замисао доброг управљача, за разлику од Филипа, који је лош владар. Ако се одлучимо за фројдовско тумачење, Лукрецијин брак са Мигуелом, и њено уздигнуће до краљице, представља едиповску фантазију у којој Лукреција одбацује свог злог оца из сна, краља, и замењује га тиме што се удаје за Мигуела, идеалног оца-владара.

Као што показују снови о којима смо до сада говорили, Лукреција није само наратор, односно пасивни сведок слика које види, него је и активни учесник у са́мом догађању. У неким сновима, њена улога је слична улози грчког хора, и она коментарише сцене којима је сведок и тражи од Три Мушкарца да јој објасне значење слика које види. У другима, она је протагониста. У сну од 29. децембра 1587. она се појављује као правозаступник Филипа II, саветујући монарха да припреми свој тестамент јер ће ускоро умрети. У једном другом сну (18. јули 1588), она је краљев духовни саветник, критикује га што је занемарио своје поданике, и отворено тврди да је Филип увредио свог свеца заштитника, Св. Лоренца, јер је Ескоријал – грађевину посвећену овом свецу – саградио „крвљу сиромашних". Једном се, такође, Лукреција појављује као учени астролог, и оставља утисак на Филипа, јер је са успехом изазвала једног од његових дворских мудраца на дебату о значају помрачења сунца, којем су управо били сведоци (сан од 28. новембра 1589).

Снови такође одсликавају Лукрецију као учесника у разарању које она предвиђа. У сну од 31. децембра 1587, на пример, она постаје несрећна жртва рата, јер је заробљава чета турских освајача. Обрнуто, она се понекад појављује у лику шпанске Јованке Орлеанке, као *doncella guerrera*, односно жена-ратник која помаже да се Шпанија избори са својим непријатељима.[17] Тако у сновима од 9. фебруара и 21. марта 1588. она помаже у од- брани Толеда и, јашући белог коња, успешно предводи коњички ескадрон против непријатељске војске. Ова слика Лукреције као спаситељице Шпаније појављује се и у другим контекстима, посебно у сну од 18. марта 1588, у којем она проналази двогодишњег дечака крај неког зденца близу Мадрида. Он тражи од ње да га узме и да га носи. Она одговара да је он сувише тежак. Дечак, алудирајући да је он дете Исус, каже: „Христифор може да ме носи." Лукреција онда ставља дете на своја рамена и носи га на сигурно, у катедралу у Толеду, удаљену четрдесет миља.

Сваки од снова забележених у регистрима има властиту драмску и психолошку структуру, а ипак сви они заједно указују на то да се Лукреција бавила неком формом митотворства у којем се, иначе занемаривана млада особа појављује као већа од живота. За Лукрецијине савременике, међутим психолошки аспекти њених фантазија испуњења жеља били су од малог или никаквог интереса. Профетско својство снова, њихова непосредна релевантност за будућност Шпаније, и њихово извориште – божанско или дијаболичко – то су били аспекти Лукрецијиних снова који су изазвали и држали пажњу Мендосе, Аљендеових пријатеља на двору, а коначно и Инквизиције.

Пропаст Шпаније

Као што је Лукреција и рекла Аљендеу када му је саопштила свој први сан, у септембру 1587, стална тема снова јесте пропаст, односно уништење Шпаније. Њена примедба је поткрепљена преживелим фрагментима неких од најранијих снова. На пример, у првом сну који је записан – од 7. новембра 1587 – Лукреција види ка-

ко се две војске боре, види непријатеље који улазе у Толедо, и рањеног маркиза Санта Круза, адмирала којег је Филип наименовао да командује Армадом.

У сну који се догодио два дана касније, Лукреција посећује краљевску палату у Мадриду, и улази у кухињу. Ватра у огњишту је угашена, а Лукрецији се каже да је то знак сиромаштва Шпаније. Она потом види како пламен окружује велики манастир – очито, замена за Ескоријал – и чује мистериозни глас како виче: „Многи ће умрети од куге." Ова претећа порука одјекује и у сновима од 20. до 25. новембра 1587, у говору о новим „comunidades" – што је упућивање на побуну кастиљанских градова против Карла V, године 1520 – и у чудној визији о турском султана који обећава да ће учинити да једна од његових жена постане „владарка Кастиље и краљица Шпаније". Лукреција, 23. и 25. новембра, види како Дрејк побеђује Санта Круза, а 14. децембра 1587, осам месеци пре пораза Армаде, Лукреција је сведок поморске битке у којој енглеска флота нагони у бег шпанску армаду којом командује Санта Круз:

„Видех две снажне флоте у жестоком боју. Јер сам их видела како се боре и пре, знала сам да је једна од њих флота маркиза Санта Круза, а друга беше Дрејкова. Ова битка била је најжешћа и најбучнија од свих које сам видела у другим сновима. Пре тога, видела сам да се боре у луци; ова је битка била на отвореном мору и трајала је читаво послеподне, јер пре него што је почела чула сам да је сат откуцао једном; и трајала је три сата, све до заласка сунца. Када је сунце зашло, видех поражену флоту маркиза Санта Круза како бежи на север, изгубивши много бродовља и људи, и видех како се Дрејкова флота враћа у Енглеску да узме још више људства. Видех да Дрејк пише некаква писма, тражећи још више војника. Такође је хтео да затражи помоћ у људству од великог Турчина, али један од његових пратилаца рече: 'Не отпремајте ту молбу, људство које имамо сасвим је довољно за победу'. И са овим, ја се пробудих."

Нису сви Лукрецијини снови у вези са Армадом били тачни. У сну од 9. фебруара 1588, Обични Човек обзнањује да ће Армада напустити Лисабон за недељу дана; она није напустила ту луку све до 28. маја. Али он је скоро у праву када, у сну од 16. јануара 1588, предсказује смрт Санта Круза, шпанског главнокомандујућег, за неколико недеља; маркиз је умро 9. фебруара. А крајем августа, када се у Мадриду нестрпљиво очекивала вест о шпанској победи, Обични Човек отворено изјављује да је погрешно претпоставити да је Армада исловила под заштитом крста, што је јасно упозерење да је нешто кренуло по злу (сан од 26. августа). Вест о поразу Армаде није стигла до Шпаније све до почетка септембра, месец дана после битке. У следећој суморној објави, 30. септембра, Обични Човек тврди да је пораз Армаде само почетак „кажњавања" и „пострадавања" Шпаније.

Када је Армада била поражена, тежиште снова помера се на освајање Шпаније од стране њених непријатеља. Лукреција види различите злокобне знаке: смрт инфанта Филипа, која означава крај хабсбуршке владавине у Шпанији; побуна *мориска* у Авили и Медини дел Кампо, устанак који је протумачен као неуспех Филипа II да искорени јерес у свом властитом краљевству; и смрт монарха, који је, не реагујући на упозорења садржана у овим сновима, оптужен да је оставио на цедилу своје краљевство и навукао на њега гнев Божји. Непријатељи Шпаније потом започињу истовремени напад кроз четворо „врата" краљевства: Французи са севера, кроз Навару; Енглези преко Лисабона; Турци са Леванта, преко Валенсије; и Мавари из Северне Африке, са југа, кроз Севиљу. Коначно, читаво краљевство, укључујући и Мадрид, изгубљено је. Мавари се настањују у краљевској палати, цркве су опљачкане, и све у њима уништено.

„Ово је време суза", каже Обични Човек. „Време је истекло за Шпанију", њена „казна" је близу. Звуци и слике у сновима навешћују смрт и уништење: Лукреција чује топовску паљбу по мадридској капији Св. Исидора; она види непријатељске заповеднике како дивљају улицама Мадрида; и сазнаје да ће слика Св. Исидора, свеца заштитиника Мадрида, бити исечена, и од ње ће – што је прилично необично – бити направљена салата. Уништење је праћено навалом скакаваца и мува, глађу и кугом. Јаросни бикови, вукови и друге дивље звери тумарају улицама Мадрида. Она види месеце који се боре и звезде које падају, реке крви и крваво-црвено небо, и крв која се цеди из облака. У три сна (23, 24. и 28. децембар 1588), она види седмоглавог змаја – седам смртних грехова – како бљује ватру преко Шпаније.

Нарочито је упечатљив сан од 17. априла 1590, у којем Лукреција види огромну жену одевену као ратника, која јаше на бику кроз средиште Мадрида. Руке ове амазонке прекривене су змијама, њене груди су голе, а она витла мачем како би одсекла главе деци коју налази по улицама. У сну који следи после овога, Лукреција сусреће жену-ратника у врту близу Мадрида. Том приликом жена није наоружана. Држећи лампу, и водећи црног медведа на узди, она отворено тугује над судбином Шпаније: „Тешко теби Шпанијо, и тешко вама Шпанци, који сте заборављени." На њеним леђима, исписане крвљу, налазе се речи: „Ја сам патња Шпаније, и ја долазим као жена која ће вам показати колико мало снаге имате за одбрану." Беспомоћност Шпаније такође је осликана у сну у којем Лукреција има визију Шпаније као дворца, лава и орла – слике са хабсбуршког грба. Међутим, гледајући мало пажљивије, она схвата да лав има само једну шапу, да орао нема канџе, и да се врх дворца руши.

Редослед ова три ужасна догађаја прилично је нејасан, иако Три Мушкарца повремено дају неке назнаке. Пропаст, кажу они, догодиће се у месецу јулу, у години са сунчевим помрачењем; такође се, у сну од 26. децембра 1589, наговештава да ће уништење започети за три године. У сну од 21. јануара 1589, Лукреција види шпанске брестове како нестају у силовитој олуји, а Обични Човек објашњава да су лишће које пада и срушена стабла „живопис" краљевог живота. Млади Рибар је, у сну из јула 1589, мало одређенији, наиме, када објављује следеће: „У осмој години [1588] Армада је изгубљена; у деветој години [1589] градови ће бити изгубљени [*cabezas de reinos*]; а у десетој години [1590] догодиће се крај."[18] А у сну од 30. марта, 1590, Обични Човек обзнањује, погрешно, да ће Филип владати само још сто педесет дана.

Оно што прати ове поруке смрти и уништења јесу традиционалне миленаристичке визије препорода и обнове: после напада непријатеља, освајања, Конквисте – ослобођење, поновно освајање, Реконквиста. Обични Човек и његови пратиоци откривају да ће један град – Толедо, град који се, по традицији, сматра духовним центром Шпаније – избећи разарање захваљујући правовременој интервенцији једне армије, скривене у пећинама дуж реке Тахо. У ову армију биће укључени: Лукреција, њена мајка, брат и саестре, као и Аљенде, Мендоса, Касаос, Виторес, и велики број других пријатеља и присталица, а сви они носе црне наплећњаке на којима су извежени бели крстови. Ова војска, предвођена својим заповедником, Мигуелом, изрониће из својих склоништа управо пред пад Толеда, сломиће непријатељску опсаду, и у низу битака отераће нападаче и коначно поново освојити, ослободити Шпанију. Мигуела ће онда народ изабрати за краља. Он ће оженити Лукрецију, постаће отац неколико деце, и успоставиће нову монархију коју ће Бог благословити.[19] Његов ће крсташки рат „донети веру у Бога у најудаљеније делове на Земљи", и коначно ће избавити Јеруса-

лим из канџи Ислама. Овај низ чудесних догађаја окончава се премештањем Свете Столице и њених знамења из Рима у Толедо. Мигуелова монархија такође је осликана као „последња монархија“, она којом се успоставља „земаљски рај, Златно Доба, време Бога“, после чега, по свој прилици, следи крај света.

У сáмом овом сценарију одјекују слике из *Откривења Јовановог*, као што одјекује и вишевековна профетска традиција Шпаније.[20] Варијација на пророчанство о Новом Давиду је очигледна, а снови такође подсећају на већи број старијих пророчанстава, у којима се најављивало да ће шпански монарх коначно спровести Реконквисту тако што ће истерати Муслимане из Свете Земље.[21] Снови, међутим, такође указују и на то да је Лукреција била под великим утицајем романси (*romances*); нарочито се то може рећи за циклус прича о Родерику, визиготском краљу чији су грехови довели до пораза Шпаније од Ислама.[22] Сличне представе појављују се у шпанској историјској књижевности, а слика националног спаситеља који излази из пећине иде унатраг до Пелајоа, митског краља који је започео Реконквисту из тајне пећине која се налазила у планинама близу Ковадонге, у северној Шпанији.[23]

Ова подударања указују на то да је Лукреција извукла основни образац „Конквиста–Реконквиста“ из разноврсних извора, како усмених тако и писмених. Ипак, снови су били непосредно инспирисани и дворским гласинама, као и Лукрецијиним личним сазнањима о Краљевској Палати. У поређењу са средњевековним пророчанствима, која су обично била изражена нејасним алегоријским језиком, и у њима се ретко поименично упућивало на неког појединца, Лукрецијине визије се разликују тиме што се непосредно односе на политику и личности тог времена. Наводе се имена, а Филип и његови министри сматрају се лично одговорним за пропаст Шпаније, која ће се ускоро догодити.

У ствари, списак оних које треба кривити за предстојећу велику несрећу звучи као „ко је ко“ шпанског двора. Ту су и Хуан де Идиакес, и Кристобал де Моура, два утицајна члана Филиповог Државног Савета, и неки од његових најближих саветника. У сновима, међутим, они су описани као издајници, криви за „погубне мисли“, и за одбијање да се обрати пажња на Лукрецијина пророчанства. Маркиз де Ауњон, дворанин озлоглашен због коцкања, и онај са којим се повезује морална изопаченост која је одомаћена на Филиповом двору, такође је био оптужен за издају.[24]

Други истакнути појединци који су дошли под удар критике били су маркиз Санта Круз; Алесандро Фарнесе, војвода од Парме, Филипов генерал у Фландрији; и Главни Инквизитор, Гаспар де Кирога, архиепископ Толеда.[25] Кирога је представљен као неспособан црквени великодостојник који је толико похлепан и шкрт да чак и када непријатељи Шпаније улазе у Мадрид, он много више брине о томе како ће да спасе властито богатство, него што брине о Цркви. Двојица других црквених достојанственика који су нападнути били су Гарсија де Лоајса, управник надлештва за краљевску милостињу и краљев главни саветник за црквена наименовања, и фра Дијего де Чавес, краљевски исповедник, који је организовао хапшење Лукреције од стране Инквизиције.

Сан који најбоље одсликава критику Филиповог двора јесте сан од 27. марта 1590, у којем Лукреција види осам министара окупљених у дијаболичком плесу, чиме се показује да су „сви Филипови саветници умешани у прљаве и гнусне ствари“ („todo lo que los consejos de Felipe anda es cosas sucias y abominales“). Неки од тих плесача су Маркиз де Карпио, који је критикован због своје покварености; Гарсија де Лоајса, који је издвојен због недостатка милосрђа и недостатне службе Богу; и Хуан де Идиакес, „коме глава вири из дупета“ („metida la cabaza por las tripas“).

Критика Филипа је још јача. У једном од првих снова (11. новембар 1587), на њега се упућује као на „моћног“ („el poderoso“), али који је толико постао слаб да Лукреција може да се ушуња у његову спаваћу собу док он спава, и украде његов мач. Четири ноћи касније (15. новембар) Лукреција има сан који започиње застрашујућом сликом краљевог леша који лежи у блату. Лешина се полако диже, а некакав хор га дочекује: „Сећаш ли се зла и неправде које си починио?... Сети се само намета (*alcabalas*) које си увео и људи које си уништио. Зар не памтиш да си наименовао бискупа који није заслужио ту службу?“

Од овог сна, надаље, Филип је проклет. На њега се најчешће упућује само као на Филипа, уместо уважавајућег „Ваше Величанство“ или „Његово Величанство“, и он је предмет свеопштег презира: „Он је окрутно поступао са сиромашнима“; „Не би било толико проститутки да није било сиромаштва које нам је наметнуо“; „Он је одговоран за зло у Шпанији и за њену пропаст“.[26] Напади Младог Рибара на Филипа посебно су жетки. У једном сну он говори о „суровости Филиповог срца, зато што, будући је знао шта си ти [Лукреција] рекла о Армади и долазећим ратовима, никада није покушао да сазна нешто више, углавном због једног саветника који га је упозорио да ако буде разговарао било са дон Алонсом или са фра Лукасом, да ће морати да смањи *alcabalas* и друге порезе“ (4. новембар 1588).

Обични Човек такође тврди да Филип има „веома хладно срце“, јер је пропустио да слуша божје поруке садржане у Лукрецијиним сновима.[27] Обични Човек је толико разбешњен Филиповим понашањем да је у сну од 14. јануара 1590. прокрчио себи пут у Филипову спаваћу собу и монарху отсекао главу тестером. Очигледно, Обични Човек је био навикао да отправља краљеве на овај начин, јер се хваста да то ради „из забаве, као омиљено занимање“, нарочито када има прилику да нападне оне који су, попут Филипа, починили „много неправде“.

Ове многобројне неправде су како духовне тако и световне. У духовној области оне се односе на неименовања неспособних бискупа, и на то што свештеници нису становали у месту службе, пракса која је била забрањена Концилом у Тренту. Друга начелна неправда јесте Филипово грађење монументалног Ескоријала; у једном сну змија држи високо плочицу на којој пише: „Престани са радом на Ескоријалу, јер то није на угоду Богу“ (15. јануар 1588). У световној области, краља треба нападати зато што није водио рачуна о сиромашнима тиме што није спроводио правду на прави начин, тиме што је приватним лицима продавао *tierras baldias* (јавну земљу) на којој су сиромашни сељаци одувек радили, и тиме што је повећао порезе, посебно кад је увео *alcabala*, до таквог нивоа да су његови поданици били „уништени“.[28] После пораза Армаде, Филип је увео нове порезе, касније познате као *millones*, покушавајући да тако поново изгради краљевску морнарицу. У сну од 7. јула 1589. Филип је нарочито нападнут зато што је захтевао ове порезе упркос томе што му је речено да ће нови намети довести до „уништења сиромашних“. Наколико месеци касније, Млади Рибар испоручује сличну поруку, говорећи да ће Господ казнити Филипа зато што је опорезовао сиромашне, зато што их тлачи, уместо да брине о њима, као што добар пастир и треба да ради (1. новембар 1589).

Критика Филипове политике смењује се са сликама краља као изолованог, непопуларног монарха који се боји да изађе из краљевске палате. У стварности, Филип је привлачио одушевљене гомиле где год да се појавио све до 1591, када је порез *millones* довео до побуна у Авили, Мадриду и другим градовима. Необично је да је Лукреција у својим сновима претсказивала народне немире. У једном од

снова, Филипа напада руља која тражи правду „зато што им је он узео паре и земљу како би његов двор могао да ждере" (3. фебруар 1588). У другом сну, пак, појава Филипа иницира протест међу продавцима воћа у Мадриду, који вичу: „Ми ћемо те напустити, као што си ти напустио нас", а група сирочади се придружује: „Филип нас је оставио и морамо да једемо траву јер немамо шта друго" (4. фебруар 1588).

У неким другим сновима Филип се појављује као слаб, стар, онемоћали монарх чији поданици нестрпљиво чекају његову смрт. У сну од 30. децембра 1588, Обични Човек прати Лукрецију до краљевске палате. Тамо она види болесног Филипа како седи у столици. Дрхтавим рукама он посеже за чашом воде, просипа њену садржину и тако гаси жеравник поред својих ногу. У том тренутку, гомила која је окупљена на тргу испред палате почиње да виче: „Живео [нови] Краљ, Филипове руке већ се тресу." Да би распршио гласине да умире, Филип се појављује на прозору и обзнањује: „Yo soy vivo " (Ја сам жив), али гомила узвраћа: „Ми не чујемо ништа, као и ти што си био глув за Божје ствари, и одбио да чујеш савет који ти је дат, и зато је добро што нико не мари за тебе."

На трагу дворских сплеткарења, у Лукрецијиним сновима се инсинуира да је краљ организовао убиство свог сина, несрећног дон Карлоса, који је умро у мистериозним околностима 1569. Уз то, у сну, који је са неким другим сновима уништио Аљенде, али који је познат као „сан о четири краљице", Филип се окривљује за смрт његове четири жене, Марије Мануеле (умрла 1545), Марије Тјудор (у. 1588), Изабеле де Валоа (у. 1568) и Ане Аустријске (у. 1580).[29] Штавише, супротно историјској слици Филипа као топлог породичног човека, у сновима се он представља као отац који није успео да се побрине за добробит своје деце, нарочито за будућност своје омиљене кћери, Изабеле. Лукреција има визију неудате инфанткиње, забринуте да ће краљ ускоро умрети, остављајући је као сироче, без краљевства.[30] Изабела је такође представљена као да прекорева Филипа што није узео у обзир Пиедролин савет, као и Лукрецијина упозорења о судбини Армаде. Љут због ћеркиног испада, Филип прети да ће је спалити. На шта огорчена Изабела узвраћа: „Ако је тако, Ваше величанство спалиће истину."[31]

Изабелина најоштрија критика јавља се у сну од 12. марта 1590, у којем инфанткиња, сва у сузама, подсећа краља да никада неће задобити славно место у историји:

„Видите, Ваше величанство, Шпанија је изгубљена. Ви нећете достићи славу мога деде. Прошли краљеви увећали су своје поседе, и у трену њихове смрти они су спознали истину. Најгора ствар што се краљу може десити јесте да открије да нико не жели да пише историју о њему, било зато што нико не жели да се разоткрију грешке, било зато што нико не жели да лаже... Ваше је величанство свесно славе и угледа које је мој деда, цар Карло V, оставио за собом. Име Католичког Монарха (Фердинанда) такође живи, иако је он мртав већ много година, а имена и слава светих краљева Француске посвуда су знани. Што се вас тиче, каже се само да сте осиромашили своје краљевство."

Будући да је Лукрецији било блиско Изабелино стање неудате младе жене, модерни посматрач би морао да идентификује Изабелу као Лукрецијину имагинарну пројкецију, а Филипа као Алонса Франка. Али, теорија снова XVI века није знала за пројекцију. За Лукрецију и њене савременике, ови снови су били визије чија ће историјска истина или лажност бити знани чим се одреди њихов извор. Натприродно порекло је било вероватније зато што се у сновима, као што је сугерисао Сируељо, говорило о „општем добру људи". Било је, дакле, узнемирујуће то што су снови представљали Филипа као монарха који је изневерио Бога, своје краљевство и своју породицу, и стога никада неће стећи славу било на земљи било на небу.

Званични портрети Филипа приказују поносног, усамљеног и понешто охолог монарха, посвећеног служењу цркви. Портрет сасвим другачије врсте појављује се у Лукрецијином сну од 2. марта 1588: Филип, уснуо у столици, у десној руци држи плочицу на којој пише: „El Descuido" (Онај који је немаран). Инсекти улазе и излазе из његових уста. На челу му је написано: „Corto ha quededo en el fe" (Ништа ни приближно није урадио за веру). У његовој левој руци налази се још једна плочица: „Codicia" (Похлепа). Уз ноге налази се још једна: „Largo en seguir pasos de bestia " (Он прати путеве слабоумља). А на глави још једна: „Variedad te lleva a lo hondo" (То што си колебљив одвешће те у пакао). У једном другом сну, пак, Филип се појављује као нови Родерик, покварени и разуздани визиготски краљ, за чије се грехове веровало да су одговорни за први пораз Шпаније у сукобу са Маварима, године 711. наше ере. Следећи пораз, упозорава се у сновима, неизбежан је уколико Филип не призна своје грехове, уколико се не покаје јавно, и уколико не умири гнев Божји.

У Шпанији XVI века такве поруке биле су једнаке побуни. У кастиљанском закону се као *alevoso*, односно побуњеник, дефинише „свако ко говори лоше о краљу и његовој породици". Најмања казна за такве исказе било је одузимање половине добара. Али ако је установљено да је оптужени саветовао или препоручивао некоме да се побуни или да одбије покорност краљсвском закону, казна је била смрт.[32] У свом сведочењу пред Инквизицијом, Лукреција је тврдила да је лојални поданик, и да никада није имала намеру да краљу нанесе икакву штету. Ако је и било нечег побуњеничког у њеним сновима, заклињала се она, била је то кривица двојице свештеника који су бележили снове и објавили их.

Алонсо Санчес Коељо (Coello), *Филип II*, Музеј Прадо, Мадрид. – На овом портрету, насликаном око 1580, Филип је одевен у црно, украшен само инсигнијама Реда Златног Руна – симболом његове посвећености одбрани католицизма. Насупрот томе, у Лукрецијиним сновима Филип је осликан као онемоћали монарх који „тлачи сиромашне" и „осиромашује" своје краљевство.

Инквизитори су мислили другачије, и коначна оптужница укључивала је окривљења за акте побуне. Снови су, био је став Инквизиције, били рушилачка непочинства са јасном намером да се изазове супротстављање и отпор према краљу. Наводној пророчици требало је судити као издајници.

[Richard L. Kagan, „I wake up the moment my eyes are closed", *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles & London, 1990, p. 59–85]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

Напомене

1 AHN Inq 3712/2/6, no. 13, Мендоса Виторесу, 15. априла 1590. Наслов поглавља је из AHN Inq 3712/2/2, фол. 193, исказ који Мендоса приписује Лукрецији.

2 AHN Inq 3703, fol. 118, сведочење од 26. јуна 1590.

3 Коментар уз сан од 2. марта 1590.

4 Оба навода у овом одломку су из AHN Inq 3712/2/2, fol. 141, белешка уз сан од 20. јануара 1588.

5 AHN Inq 2105/1, сведочење од 22. маја 1592.

6. На трагу Хипократа, Хуан Хуарте де Сан Хуан (de San Juan), један од најутицајнијих аутора за тему разум и уобразиља, примећује да адолесценти нису ни „топли, ни хладни, ни влажни, нити суви, него су у средини ових својстава, умерени“; *Examen de ingenios para las ciencas* [1575], ed. Esteban Torre (Madrid, 1976), p. 433.

7 *Ibid.*

8. Коментар уз сан од 14. марта 1590.

9 AHN Inq 3712/2/2, fol. 122, белешка уз сан од 11. јануара 1588.

10 AHN Inq 3712/2, fol. 50v.

11 За Мендосине идентификације, видети: AHN Inq 3712/2, fol. 57. Стари Рибар се први пут појављује са лавом у сну од 10. децембра 1587. Млади Рибар слика у сновима од 12. и 18. децембра 1587.

12 Сан од 9. октобра 1588. Слично томе, у сну од 16. фебруара 1588, Обични Човек, питајући има ли кога ко жели да служи Богу, окупља гомилу у Мадриду и тера људе да говоре о ономе што „моји пратиоци и ја показујемо“. Прави смисао овога јесте да он говори са божанским ауторитетом.

13 Снови од 25. децембра 1588, и 17. марта 1589.

14. Снови од 2. јуна, 25. августа, и 29. децембра 1589.

15 AHN Inq 3712/2/5, без folia.

16 Мигуел се појављује у сновима на следећи начин: као маскирани човек, (4. децембар 1587); као анонимни пророк (12. децембар 1587, 27. март 1588); као Пиедрола (31. децембар 1587; 1. и 7. фебруар 1588; 8., 15. и 16. март 1588; 14. октобар 1588; 14. новембар 1588); као пастир (30. јануар 1588); као Нови Давид (21. јул 1588); као краљ (10. март 1589; 5. и 12. април 1590); као заповедник армије која носи беле крстове (20. октобар 1589; 21. јануар 1590; 1. фебруар 1590); као монарх (26. јануар 1590, 20. март 1590); као крсташ (7. март 1590); и као Лукрецијин муж (26. април 1590).

17 Лукреција је могла да сазна за Јовану Орлеанку, познату у Шпанији XVI века као *„la Ponzella de Francia“*, на основу списа Алонса де Виљегаса (de Villegas), *Flos sanctorum, adiciones a la tercera parte* (Toledo, 1588). Слика о *doncella guerrera* је уобичајени ренесансни мотив и појављује се у популарним шпанским делима, као што је: Jorge de Montemayor, *Los stele libros de la Diana* (Valencia, 1559), као и у бројним *romances*. Видети: Ramón Menéndez Pidal, *Flor nueva de romances* (Madrid, 1959), pp. 242–46; Estelle Irizarry, „Echoes of the Amazon Myth in Medieval Spanish Literature“, y: Beth Miller, ed., *Women in Hispanic Literature* (Berkeley, 1983), pp. 53–66; и: Malveena Mackendrick, *Women and Society in Golden Age Spanish Drama* (Cambridge, 1974), нарочито pp. 61–62.

18 AHN Inq 3712/4, fol. 152.

19 За снове у којима Мигуел поново осваја, односно, ослобађа Шпанију, у којима је он изабрани краљ, и у којима се жени Лукрецијом, видети Напомену 15. Лукреција рађа Мигуелу сина у сну од 18. априла 1590. Мигуелов крсташки рат и премештање Свете Столице, на различите начине су оцртани у сновима од 11. фебруара 1588, 1. октобра 1589. и 2. фебруара 1590. Овоземаљски рај је описан у сновима од 7. и 26. јануара 1590. Оригинал гласи: „vuestras Indias deseadas, que será el siglo dorado, y tiempo de Dios“.

20 Специфична упућивања на *Апокалипсу*, као и на друга библијска пророчанства, појављују се у сновима од 2. и 20. марта 1590.

21 „Ел Енкубијерто“ се појављује у сну од 17. фебруара 1588.

22 За ове *romances*, видети: Ramón Menéndez Pidal, *Romancero tradicional* (Madrid, 1977), 1: 53–55, 104, 120–31, и његову књигу: *Flor nueva*, pp. 59–61. Видети такође: Antonio Rodríguez Moniño, ед., *La silva de romances de Barcelona*, 1561, (Salamanca, 1969), pp. 308, 327, 332.

23 Видети нарочито: *Crónica del rey don Rodrigo con la destrucción de España y como los moros la ganaron* (Alcalá de Henares, 1587). Најранија штампана верзија ове хронике појавила се 1527. године.

24 Описи Идиакеса и Моуре појављују се у сну од 9. фебруара 1590. Ауњон је критикован у сновима од 10. новембра и 21. децембра 1587; 5. јануара и 23. децембра 1588; и 28. јуна 1589. За Ауњонову репутацију као коцкара, видетити ABHS, фасцикла 132, фол. 194, Врховни судија Барахас (Barajas) краљу, 18. фебруар 1589.

25 Санта Круз је нападнут зато што се бавио само својим амбицијама, а није бринуо за „добробит народа“; сан од 8. јануара 1588. Војвода од Парме је

оптуживан по више основа; на пример, да је давао новац краљици Елизабети, да јој је честитао зато што је заробила шпанско бродовље у Карипском мору, као и да је мало тога урадио да помогне Филипу да се опорави после пораза Армаде; снови од 23. децембра 1588, 17. јула и 10. новембра 1589. У сну од 8. јануара 1588, упућује се на Кирогу као на оног ко је „толико необразован да је једва способан да буде и сеоски свештеник“; у сну од 22. јануара 1588, каже се да је он „често штетио Цркви Божјој“. Критика Кирогине „похлепе“ и „немања милости“ појављује се у сну од 15. фебруара 1590.

26 Ове критике налазе се у сновима од 22. и 26. јануара 1588.

27 Сан од 1. априла 1588. Још једном, постоје очигледне паралеле између Филипа и Лукрецијиног оца, који такође није слушао шта се говори у сновима његове ћерке.

28 Увођење пореза *alcabala* се критикује у сновима од 25. новембра 1587, 19. и 21. јануара 1588. и 4. новембра 1588; а продаја *tierras baldias* у сновима од 7. фебруара 1588, и од 5. марта 1590.

29 Сан из октобра 1587, који је уништио Аљенде у новембру 1587; AHN Inq 3712/2/3, fol. 7.

30 То што је Изабела била неудата представљало је извор забринутости на краљевском двору све до 1587, и чланови управе Двора два пута су писали молбу краљу и тражили од њега да што пре рауреши ову ствар; *ACC* 10: 158, писане молбе од 25. септембра и 2. октобра 1587. Видети такође: *CSPV* 8.339. Изабела се коначно удала за надвојводу Алберта од Аустрије, године 1599, када је имала тридесет и три године.

31 Снови од 16. марта 1588, и 14. октобра 1588. У сну из јула 1589, током једне друге препирке, Изабела критикује Филипа зато што није дао њену сестру Клару Еугенију за војводу од Парме, и што јој није дао Португалију као мираз.

32 За кастиљански закон о побуни и издаји, видети: *Nueva recopilación de todas las leyes...* (Alcalá de Henares, 1569), libro 8, título 18, ley 1, i libro 8, título 26, ley 11.

■

Живот господина Декарта

Адријан Баје

Књига друга

Која садржи оно што се догодило од када се ослободио предрасуда стечених током школовања до пресељења у Холандију

Прво поглавље

У којем сазнајемо шта му се дешава крајем 1619. године. Налази се у некаквој усамљености из које му се рађају различите мисли противне ономе како се пре њега размишљало. Настоји да се отресе свих начина мишљења које је до тада присвојио. Текст о неколико снова које је уснио и њихова тумачења. Започиње трактат Олимпике *који остаје недовршен.*

Пошто смо редом испричали све оно што се у Немачкој одигравало пред очима господина Декарта, настављамо нашу причу да бисмо другима обелоданили оно што се у његовом духу збивало, у чему је као једини глумац учествовао, непосредно пошто је приступио трупама баварског војводе. Забележили смо да је напустио град Франкфурт крајем септембра 1619. године, где је присуствовао крунисању цара, а средином октобра зауставио се на граници Баварске и започео службу настанивши се у зимском војном логору. Задесио се у забаченом месту, удаљеном од друштва и општења, које су толико мало посећивали људи са којима би могао у разговору прекратити време; ту је себи обезбедио самоћу каквом је његов дух могао располагати током луталачког живота који је водио. Склоњен тако од спољашњег света и, на срећу, лишен било каквих брига или страсти које би га могле узнемиравати, остајао је по читав дан затворен у соби коју је грејала пећ, где је имао слободног времена да се бави својим мислима. У почетку су то били само прелиди његове уобразиље и тек се постепено осмелио, прелазећи са једне мисли на другу, оно-

лико колико је осећао да расте задовољство које његов дух налази у надовезивању тих мисли. Једна од оних које су му се указале међу првима навела га је да схвати да се у делима сачињеним од више делова и од руке различитих аутора не налази толико савршенства колико у онима на којима ради један једини човек. Беше му лако да установи како да одбрани ову мисао, не само оним што се среће у архитектури, у сликарству и осталим уметностима у којима уочавамо тешкоћу да нешто постигнемо у потпуности радећи на туђем делу, већ и у управи која надзире како се влада људима, и у заснивању религије која је дело самог Бога.

Потом примени ову мисао на науке чије се поуке налазе у књигама. Дошао је на идеју да науке, или барем оне чије су поставке само вероватне и ничим се не могу доказати, полагано бујајући од мишљења разноразних појединаца и будући сачињене само од размишљања више особа по духу различитих, морају бити мање блиске истини него што су то проста расуђивања до којих може природно доћи разборит човек који је у додиру са стварима које му се предочавају. Затим се латио да исту мисао примени на људски разум. С обзиром да смо прво деца, сматрао је, па да тек онда постајемо људи и да дозвољавамо да нам дуго заповедају наши прохтеви и наши учитељи – често међусобно сукобљени, скоро да и нисмо у могућности да наши судови буду подједнако чисти и подједнако чврсти какви би били да смо се у потпуности користили разумом од самог рођења и да никада нисмо били ничим другим вођени.

Слобода коју је допустио свом генију није наишла ни на једну препреку, неосетно га водећи обнављању свих старих система мишљења. Али се суздржао од несмотрених ставова које би осуђивао код онога који би предузео да са земљом сравни све куће у неком граду, у једном јединoм циљу да би их поново изградио на другачији начин. Како, међутим, немамо шта да замеримо појединцу који руши сопствену кућу у намери да је обнови на чвршћим темељима и то када она неизбежно запрети да се сама сруши, поверова да ће у себи самом наћи луду смелост да реформише корпус наука или правила установљена у школама да би се оне предавале; али ни да га не бисмо могли с правом укорити да је то испробао на себи а да ништа није предузео на другоме. Тако је једном засвагда одлучио да се отресе свих мишљења које је да тада присвојио, да их у потпуности избрише из свог уверења, да би их после тога заменио другима која би била боља или да би задржао та иста, пошто би их ставио на пробу и *ускладио са степеном разума*. Вероваше да је у томе пронашао начин уз помоћ којег би успео да својим животом управља далеко боље него што би то могао да је овај саздан само на старим основама, да је подупрт само принципима које је, не запитавши да ли су истинитости, прихватио у раној младости.

Ипак, предвидео је да један наум тако одважан и нов неће проћи без потешкоћа. Ласкао је себи да ће се и за те тешкоће наћи лека: осим тога, оне неће ни заслуживати да се пореде са онима које ће се испречити у обнови најмањих ствари које задиру у оно што је јавно. Повукао је јасну границу између онога што је намислио да уништи у себи самом и у јавним установама на овом свету, које је упоредио са великим телима чији пад мора бити веома тежак те их је теже усправити пошто су пала него их задржати када су уздрмана. Оценио је да је само трајање тих институција ублажавало велики број њихових несавршености и да је неосетно исправљало неке друге, много боље него што би то била у стању да учини смотреност најмудријег међу политичарима или филозофима. Установио је да су чак и те несавршености подношљивије него онакве какве би биле промењене: слично томе и широке стазе које заобилазе планине постају уједначене и угодне пошто су утрвене и када се њима често пролази, а ми бисмо били смешни верући се по стенама или спуштајући се провалијама, под изговором да такав пут иде право. Али његов наум није био од те врсте. Његови увиди нису сезали све до општег добра. Није тежио да реформише било шта осим сопствених мисли и није размишљао да их изгради на другим темељима осим оних који би били само његови. У случају да у томе не успе, веровао је да много не губи, јер оно најгоре што би се могло десити био би само утрошак времена и труда, које није сматрао претерано неопходним за добробит људског рода.

У новом жару одлука које је донео, подухватио се да спроведе први део своје намере који се састојао само од рушења. Што је сигурно био једноставнији део. Али је убрзо схватио да човеку није онолико лако да се отресе својих предрасуда, колико му је лако да спали своју кућу. Већ се по завршетку студија беше припремио за овај чин одрицања: већ је начинио неке покушаје у том смеру, најпре током одмора проведеног у предграђу Сен Жермен у Паризу, а онда и током боравка у Бреди. Уз све чиме је располагао, није био мање лишен патње него када би требало да се одрекне самог себе. Ипак повероваше да је у томе стигао до краја. Искрено говорећи, било је довољно да му његова уобразиља предочи огољен дух да би га навела да поверује да га је он сам довео у то стање. Није му остало ништа друго осим љубав према истини; да иде за њом беше од тада једина сврха његовог живота.

Беше то за сада једини повод мука од којих је његов дух патио. Али путеви да се дође до овог срећног решења нису му нанели мање непријатности него циљ сам. Потрага у коју је хтео да се упусти рачунајући на сопствене способности, бацила је његов дух у жестоко комешање које је све више и више појачавала непрестана напетост, не допуштајући да га шетња или нечије друштво од тога одврате. Све ово га је толико исцрпело да му врућица обузе мозак и испуни га некакво одушевљење које претумба његов већ дотучени дух и приправи га да прими утиске снова и визија.

Казује нам да је десетог новембра хиљаду шесто деветнаесте, отишавши на починак *пун надахнућа* и сав обузет мишљу *како је тога дана пронашао основе чудесне науке*, сањао током једне једине ноћи три сна, један за другим, за које је сматрао да су могли да му дођу само одозго. Пошто је заспао, нападоше га некакве утваре које су изашле пред њега и престрашиле га толико да је, у уверењу да хода улицом, био приморан да се нагне на леву страну да би могао да напредује ка месту на које је желео да оде, јер је осетио велику слабост на десној страни тела и није могао да се одржи на ногама. Стидећи се да корача на тај начин, напрегао је снагу да се усправи, али осети силовит ветар који га је понео у некој врсти ковитлаца обрнувши га три или четири пута на левој нози. Али то још није било оно што га је престрашило. Тешкоћа коју је имао да се покрене навела га је да верује да ће пасти при сваком кораку, све док на свом путу није опазио отворена врата неког факултета и ушао да ту нађе уточиште и лек за своју недаћу. Настојао је да се примакне факултетској капели, где му је прва мисао била да оде да се помоли: али опазивши да се мимоишао са једним својим познаником не поздравивши га, хтеде да се врати да би му указао поштовање, али га ветар који је дувао ка цркви силовито одгурну. У исто време, угледа усред дворишта факултета другу особу која га је позвала по имену на начин учтив и углађен, и рекла му да ако жели да пронађе господина Н., овај има нешто да му да. Господин Декарт помисли да је реч о дињи донетој из неке стране земље. Али га је још више изненадило то што је видео да су они који су се окупили око тог човека ради разговора, били усправни и да су чврсто стајали на

ногама, док је он и даље био погрбљен и тетурао се на истом тлу, а да се ветар који је више пута покушао да га обори доста стишао. Пробуди се са овим представама у свести, и у исти час осети истински бол који га преплаши да оно што се десило беше мајсторија неког злог духа који је желео да га опчини. Одмах се окрете на десну страну, јер је заспао лежећи на левој те тако и уснио овај сан. Помолио се Богу затраживши да га поштеди лоших последица овог сна и сачува од свих несрећа које би му могле запретити као казна за грехе, оне за које је држао да су довољно тешки да навуку громове на његову главу, иако је до тада у приличној мери живео животом у туђим очима непорочним.

У овим околностима поново утону у сан, после отприлике два сата која је провео у различитим мислима о добру и злу на овом свету. У то усни нови сан у којем је чуо јак и продоран звук за који држаше да је грмљавина. Ужас га пробуди истог трена: отворивши очи угледа мноштво варница из пећи које су се разлетеле по соби. Исто је бивало и раније, и то често: није му било неуобичајено да се пробуди усред ноћи и да му пред очима играју светлаци тако да не може да види најближе предмете око себе. Али овом последњом приликом пожеле да посегне за филозофским објашњењима: извевши закључке повољне за свој дух, пошто је посматрао наизменично отварајући, потом затварајући очи, њихова својства онако како су му била представљена. Тако се његов ужас расплину, и он поново заспа, знатно успокојен.

Тренутак доцније, усни трећи сан, у којем није било ничега страшног као у претходна два. У овом последњем, затекао је књигу на свом столу, не знајући ко ју је ту ставио. Отвори је и видевши да је посреди *Речник*, обрадова се у нади да би му могла бити од велике користи. У истом трену угледа на дохват руке другу књигу која му није била ништа мање нова, не знајући како се она ту нашла. Установи да је то збирка поезије различитих аутора насловљена *Corpus Poetarum*. Знатижељан да из ње нешто прочита, на почетку књиге пронађе стихове *Quod vitae sectabor iter?* (*Којим животним путем да идем?*). Истог тренутка опази неког непознатог човека који му изрецитова стих који почиње са *Est et Non*, хвалећи његову изузетност. Господин Декарт му рече да зна о чему је реч и да је тај стих из Аусонијевих идила које се находе у обимној песничкој збирци која беше на столу. Желео је да му га лично покаже: почео је да листа књигу за коју се гордио да јој савршено познаје садржај и склоп. Док је тражио где се налази то место, човек га упита одакле је узео књигу, а господин Декарт одговори да није у могућности да му каже одакле књига код њега, али да је тренутак пре тога држао у рукама још једну која је управо тада била нестала, не знајући ни ко ју је донео, нити ко је узео. Није то ни довршио, а поново је угледао књигу на другом крају стола. Установио је, међутим, да тај *Речник* није био цео као када га је први пут видео. Нашао је, међутим, Аусонијеве песме: не могавши да пронађе стих који почиње са *Est et Non*, рече овом човеку да од истог песника познаје још лепшу песму и да она почиње са *Quod vitae sectabor iter*? Особа га замоли да му је покаже и господин Декарт се упусти у тражење када налети на неколико гравираних портрета-минијатура, што му указа на то да та књига беше веома лепа, али да није штампана истоветно као она коју је он познавао.

Тада нестадоше и књиге и онај човек и избрисаше се из његове маште, али га не пробудише. Изузетно је важно да се запази следеће: сумњајући да оно што је управо видео беше сан или визија, не само да је у сну одлучио да је посреди сан, већ га је и протумачио пре него што се пробудио. Проценио је да је *Речник* имао да му каже оно што и све науке скупљене заједно: и да је избор из поезије на-

словљен *Corpus Poetarum* означавао подробније и на још изразитији начин филозофију удружену са мудрошћу. Јер је мислио да се не треба толико чудити што песници, чак и они који све саме будалаштине говоре, у изобиљу поседују мисли озбиљније, разборитије и боље исказане од оних које налазимо у списима филозофа. Приписао је ово чудо божанском надахнућу и снази уобразиље које измамљују семе мудрости (које се налази у духу свих људи као варнице у кремену) са много већом лакоћом и са много већим сјајем него што то чини разум у филозофа. Наставивши да у сну тумачи свој сан, господин Декарт је проценио да стих о неизвесности животног пута који морамо изабрати и који почиње са *Quod vitae sectabor iter?* представља добар савет неканог мудраца или чак саму Моралну Теологију. Одмах затим, у недоумици да ли је сањао или медитирао, пробуди се спокојан и настави да, отворених очију, на основу исте мисли, тумачи свој сан. Под песницима из збирке подразумевао је откривење и надахнуће, не губећи наду да је у њиховој милости. Под стиховима *Est et Non* који су Питагорино *Да и Не*, подразумевао је истину и лаж у људском сазнању и у световним наукама. Видевши да се тумачење свега овога са толико успеха преокреће у његову корист, беше довољно охрабрен да самог себе убеди да је дух истине хтео да му овим сном открије блага свих наука. И како му ништа више није остало што је требало да протумачи осим гравираних портрета које је нашао у другој књизи; наредног дана, након посете неког италијанског сликара, престао је да тражи и то објашњење.

Последњи сан који је био изузетно благ и пријатан, односио се, како је сматрао, на будућност: и то оно што је остало да му се догоди до краја живота. Али држао је два претходна сна за претећа упозорења која се тичу његовог протеклог живота током којег није могао бити толико невин пред Богом као што је био пред људима. Веровао је да разлог свега тога лежи у ужасу и престрављености који су пратили ова два сна. Диња која је требало да му буде поклоњена у првом сну, по његовим речима означава дражи самоће, али представљене посредством чисто људског посредовања. Ветар који га је гурао ка факултетској капели, док је осећао бол на десној страни, није био ништа друго до зли дух који је настојао да га силом баци тамо где му је самом била намера да оде. Због тога Бог није дозволио да напредује, и да буде понесен чак и ка светом месту посредством духа који му од њега није био послат: мада је био сасвим уверен да је дух Божији управио његове прве кораке ка капели. Ужас који га је спопао у другом сну, означавао је, по његовом мишљењу, грижу савести због грехова које је могао починити током свог живота све до тада. Грмљавина коју је чуо била је знак духа истине који се спустио да га запоседне.

Ова последња представа извесно је садржала нешто од његовог надахнућа и наводила нас да помислимо да се господин Декарт могао напити пре него што је отишао на починак. Све се збило вече уочи Светог Мартина, када је обичај, како у Француској, тако и у месту у којем је боравио, да се људи одају неумерености у јелу и пићу. Он нас, међутим, уверава да је то вече као и читав дан провео у великој трезвености и да су прошла цела три месеца како није пио вина. Зли дух, додао је, који је у њему побудио надахнуће од којег је осећао да му мозак гори већ неколико дана, наговестио му је ове снове пре него што је легао у кревет, као и да у њима људски дух нема никаквог удела.

Како било, утисак који му је оставила ова узнемиреност, сутрадан је у њему изазвао различита размишљања о томе шта треба да предузме. Непријатност у којој се нашао навела га је да се помоли Богу и да од Њега затражи да му открије

своју вољу, да му је расветли и покаже му пут у трагању за истином. Потом се обратио Богородици да би јој поверио овај догађај за који је сматрао да је најважнији у његовом животу. У настојању да што пре задобије благонаклоност блажене мајке Божије, увреба скору прилику за путовање у Италију о којем је размишљао, да би испунио завет да оде на ходочашће у Нашу Госпу од Лорете. Његова ревност ишла је још даље; заветовао се да ће чим се нађе у Венецији, кренути на ходочашће пешице све до Лорете: ако му понестане снаге, бар ће се постарати да изгледа највише што је могуће побожно и скрушено, да би се искупио. Намера му је била да на пут крене крајем новембра. Али, чинило се да Бог има другачије планове од оних које му је предочио. Морао је да сачека неко друго време да би испунио завет, јер беше у обавези да одложи путовање у Италију из разлога о којима ништа не знамо, и да на пут крене тек четири године након своје одлуке.

Надахнуће га је напустило после неколико дана: и мада се његов дух вратио у своје уобичајено стање и задобио првобитни мир, није постао одлучнији у намери коју је требало да спроведе. Време му је те зиме, у војничком логору у којем је становао, и у самотности поезије, споро протицало. Да би му чамотиња била подношљивија, почео је да пише трактат за који се надао да ће окончати пре Ускрса 1620. године. Од фебруара је размишљао о тражењу штампара, да би се заједно са њима подухватио објављивања овог дела. Има доста назнака да је овај трактат тада био прекинут и да је од тог доба остао недовршен. До данас не знамо шта би могао бити тај трактат који можда никад није ни имао наслов. Извесно је да *Олимпике* датирају с краја 1619. и почетка 1620. године; и да им је са трактатом о којем је реч заједничко то што нису довршене. Али, има толико мало реда и повезаности у ономе што ове *Олимпике* представљају међу његовим рукописима, да није тешко просудити да господин Декарт никада није намеравао да од њих сачини прецизан и доследан трактат, а још мање да га да у штампу.

[Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691]

Превела са француског
Ивана Велимирац

Метапсихолошки додатак учењу о сновима[1]

Сигмунд Фројд

У различитим контекстима ћемо видети како је за наше истраживање пробитачно када у поређењу користимо извесна стања и феномене који се могу схватити као *нормални прототипови* болесних афекција. Ту спадају афективна стања попут жалости и заљубљености, али и спавање и феномен сањања.

Обично се не придаје много пажње томе што човек сваке ноћи са себе скида све оно што иначе носи на себи, и да уз то скида и надокнаде за своје телесне органе, уколико је успео да своје органске недостатке некако надокнади (дакле, скида наочаре, перику, зубну протезу итд.). Могло би се додати да он одлазећи на спавање на исти начин свлачи и своју психу, одриче се својих психичких тековина те се тако у оба аспекта, и физичком и психичком, необично приближава ситуацији са самог почетка животног развоја. Соматски посматрано, спавање је реактивирање боравка у мајчиној утроби, будући да су испуњени следећи услови: стање мировања, топлота и одсутност надражаја; осим тога, много људи спава у фетусном положају. За психичко стање спавача карактеристични су потпуна повученост из света који га окружује, и губљење сваког интереса за тај свет.

Истраживање психонеуротских стања наводи нас да у сваком од њих истакнемо такозвану *временску* регресију, то јест за свако од њих карактеристичну меру враћања до неке раније тачке развоја. Постоје две врсте такве регресије, она која се тиче развоја ега и она која се тиче развоја либида. Ова друга врста регресије досеже, када спавамо, све до тачке *настанка нарцисизма*, првог ступња *халуцинаторног испуњења жеље*.

Оно што знамо о психичким карактеристикама стања спавања, сазнали смо проучавањем снова. Сневач нас може упознати са својим сновима, наравно, само када сам не спава, али снови неминовно откривају понешто о карактеру самог спавања. Посматрањем смо открили нека

својства снова која најпре нисмо умели да разумемо и која смо само уз извесну муку ипак могли негде да сврстамо. Рецимо, знамо да је сан апсолутно егоистичан, и да у главном лику увек треба да препознамо себе. Лако је разумети како то проистиче из нарцисизма самог стања сна. Нарцисизам и егоизам се поклапају; реч „нарцисизам“ само наглашава како је и егоизам либидинозни феномен, то јест, другачије речено, нарцисизам се може означити као либидинозна допуна егоизма. Такође је разумљива и „дијагностичка“ способност снова – општепризната, али сматрана за нешто загонетно. Та способност се састоји у томе да у сновима често раније и јасније него у будном стању осетимо почетак јављања болести, као и да све већ постојеће телесне осете опажамо драстично предимензионирано. То увећавање је хипохондријско по својој природи; условљено је тиме што се целокупна катекса (*Besetzung*, запоседнуће, инвестиција) спољашњег света повукла у наше сопствено Ја, што онда омогућава правовремено уочавање телесних промена које би у стању будности неко време остале непримећене.

Сан нам указује да се збивало нешто што је хтело да омете спавање, и омогућава нам да увидимо како је било могуће одбранити се од тог ометања. После свега, остаје само то да је спавач нешто сањао и да може наставити да спава; на место унутрашњег захтева који је хтео да га заокупи, наступио је спољашњи доживљај чији је захтев разрешен. Дакле, сан је, поред осталог, и *пројекција*, оспољавање унутрашњег процеса. Сетите се да смо већ на другом месту видели како пројекција може бити средство одбране. И механизам хистеричке фобије врхуни у томе што се индивидуа покушајима бекства настоји да одбрани од спољашње опасности која је ступила на место унутрашњег нагонског хтења (*Triebanspruch*). Али у темељну расправу о пројекцији се нећемо упуштати све док не стигнемо до

проблема рашчлањавања оних нарцисистичких афекција код којих тај механизам игра најупадљивију улогу.

Како долази до тога да се намера да спавамо суочи са неком сметњом? Извор сметње може бити у неком унутрашњом ексцитацијом (*Erregung*) или неком спољном надражају. Најпре ћемо се позабавити теже разумљивим и занимљивијим случајем омтања која долазе из унутрашњости; искуство нам показује да снове подстиче оно што нам се задржало од претходног дана, мисаоне катексе које се опиру општем повлачењу катексе, те упркос том повлачењу задржавају одређену меру либидинозних и других интереса. Већ на овој тачки нарцисизам спавања мора да допусти изузетак и од тог изузетка почиње изградња снова. Остатке дана смо у анализи упознали као латентне мисли снова и морамо их, у складу са њиховом природом и целокупном ситуацијом, прихватити као предсвесне представе, као оно што припада систему *псв.*

Да бисмо напредовали у објашњењу процеса настанка снова, морамо најпре разрешити извесне тешкоће. Нарцисизам стања сна подразумева повлачење катексе из свих представа објеката, како из њиховог несвесног, тако и из њиховог предсвесног дела. Ако, међутим, неки „остаци дана" задрже катексу, не треба одмах да претпоставимо како су они током ноћи прикупили довољно енергије да приморају свест да на њих обрати пажњу – пре бисмо рекли да је њихова преостала катекса ноћу много слабија него током дана. У овој ствари нас анализа ослобађа даље спекулације јер нам показује да ти остаци дана морају да из извора несвесних нагонских тежњи црпу додатну снагу да би фигурирали као градитељи снова. Та хипотеза у први мах не ствара никакве тешкоће јер имамо довољно разлога да верујемо како је цензура између *нсв* и *псв* током спавања знатно блажа, те да је тако и размена између та два система знатно олакшана.

Али постоји једна друга примедба коју не треба прећутати. Ако нарцисистичко стање сна за последицу има повлачење свих катекси у системима *нсв* и *псв*, онда отпада и могућност да предсвесне остатке дана ојачају несвесни инстинктивни нагони будући да су они своје катексе предали егу. Овде теорија о изградњи сно-ва улази у противречност од које се може спасити једино уколико унесе промене у првобитну претпоставку о нарцисизму спавања.

Касније ће се испоставити да је и за теорију о деменцији прекокс неопходно да се пође од измењене и сужене претпоставке. Она може гласити само овако: потиснути део система *нсв* не потчињава се жељи ега за спавањем, и делимично или у потпуности задржава своју катексу; он је, уопштено узев, задржао, и то захваљујући потискивању, извесну меру независности у односу на его. У складу с тим, за ноћ мора постојати извесна, додатна мера потискивања (контракатекса) ради суочавања са нагонским претњама (*Triebgefahr)*, мада затвореност свих путева ка ослобађању афеката и мотилитету може да знатно смањи количину неопходног контразапоседнућа. Дакле, на следећи начин можемо да представимо ситуацију настанка снова: жеља за сном покушава да повуче сва запоседнућа која потичу од Ја и да тако успостави апсолутни нарцисизам. То може успети само делимично, пошто се оно што је потиснуто у систему *нсв* не повинује жељи за сном. Дакле, мора остати очуван један део контракатексе, и мора остати, додуше не у својој пуној снази, и цензура између *нсв* и *псв*. Где влада Ја, сви системи су испражњени од катексе. Што су снажније *нсв* нагонске катексе, то је сан лабилнији. Знамо и за екстреман случај, када его потпуно одустаје од жеље за сном пошто се не осећа способним да обузда потиснуте пориве који се ослобађају за време сна, или другим речима, одриче се спавања зато што се плаши својих снова.

Касније ћемо видети колико тога за собом повлачи претпоставка о томе како се потиснути пориви опиру правилима. Вратимо се сада настанку снова.

Као другу повреду нарцисизма морамо узети већ поменуту могућност да се и неке од предсвесних дневних мисли покажу као отпорне и задрже део свог запоседнућа. У основи, оба ова случаја могу бити идентична: отпор остатака дана може се свести на повезивање са несвесним поривима, које се дешава током будног стања, или је ствар нешто сложенија и остаци дана, који нису потпуно очишћени катексе, тек у стању сна ступају у везу са потиснутим садржајима, и то захваљујући олакшаној комуникацији између *нсв* и *псв*. У оба случаја долази до истог, одлучујућег корака у изградњи сна – образује се предсвесна жеља сна која *омогућава да се несвесни порив изрази у материјалу предсвесних остатака дана.* Ту жељу сна треба строго разликовати од остатака дана; она не мора постојати за време будног стања и свој ирационални карактер, који одликује све оно несвесно, она може показати чим је преведемо у свест. Жељу за спавањем не треба бркати ни са поривима жеље (*Wunschregung*) који се могу, али и не морају налазити међу предсвесним (латентним) жељама сна. Али, ако такве предсвесне жеље већ постоје, онда ће им се придружити жеља сна, и то као најефикасније појачање.

Сада нас занима даља судбина тог порива жеље, који је по својој суштини заступник нагонског хтења (*Triebanspruch*), и који се у *псв* изградио као жеља сна (фантазија испуњења жеље). Када размислимо, видећемо да постоје три различите путање којима може ићи тај порив. Може, као што би било нормално за будно стање, да из *нсв* продре до свести; затим, може заобићи свест и директно се моторички испољити; а може кренути и неочекиваном путањом коју можемо открити посматрањем. У првом случају он постаје *делузија* чији је садржај испуњење жеље; али то се никада не дешава у стању сна. (Будући да слабо познајемо метапсихолошке услове душевних процеса, можда бисмо ову чињеницу могли узети као наговештај да потпуно испражњавање система чини тај систем мање подложним стимулацијама /Anregung/.) Други случај, директно моторно испољавање, искључено је на основу истог принципа будући да приступ мотилитету обично лежи још неки корак даље од цензуре коју врши свест – мада се овај случај, додуше веома ретко, може опазити у форми *месечарења.* Не знамо који су услови неопходни да би се оно јавило и не знамо зашто се не јавља чешће. Оно што се заиста догађа у изградњи снова јесте трећи случај, изузетан и потпуно непредвидив обрт. Процес, започет у *псв*, и ојачан помоћу *нсв,* креће у супротном смеру, уназад, преко *нсв* до опажаја који покушава да продре у свест. Та *регресија* је трећа фаза изградње снова. Ради прегледности, подсећамо на претходне две: ојачавање *псв* остатака дана помоћу *нсв*, а затим настанак жеље сна.

Такву регресију, за разлику од раније поменуте *временске,* то јест развојно-историјске, називамо *топичком*. Те две регресије не морају пасти уједно, али то се догађа у случају који смо навели. Окретање смера у коме се креће узбуђење (*Erregung*), од *псв* преко *нсв* па до опажаја, истовремено је и повратак на раније ступњеве халуцинаторног испуњења жеље.

Из *Тумачења снова* је познато на који начин се у изградњи снова одвија регресија предсвесних остатака дана. Мисли се ту претачу у – претежно визуелне – слике, дакле представе речи се своде на представе ствари, и то као да је *могућност представљања* идеја-водиља тог процеса. Након извршене регресије остаје низ катекси у систему *нсв*, катекси сећања на ствари. Примарни процес утиче на та сећања све док манифестни садржај сна не настане згушњавањем и померањем катекси с једног на друго сећање.

Само када су представе речи у остацима дана свежи и актуелни остаци осета, а не израз неке мисли, оне се третирају као представе ствари и потпадају под утицај згушњавања и померања. Отуд је у *Тумачењу снова* дато, а потом и ван сваке сумње потврђено правило да речи и говор у садржају сна нису новонастали, већ су створени по узору на говор из дана који је претходио сну (или по узору неког другог свежег утиска, рецимо нечега што је прочитано). Треба нарочито обратити пажњу на то колико се рад сна мало држи представа и речи; увек је спреман да речи замењује све док не нађе онај израз који је најпогоднији за пластично представљање.[2]

У овој тачки се показује пресудна разлика између рада сна и шизофреније. У шизофренији се примарним процесом обрађују саме речи у којима се изражавају предсвесне мисли; у сновима то нису речи, већ представе предмета на које су речи сведене. Сан познаје топичку регресију, шизофренија не. У сну постоји слободан проток између (*псв*) катексе речи и (*нсв*) катексе ствари; за шизофренију је карактеристично да је тај проток затворен. Управо тумачење снова каквим се бавимо у психоаналитичкој пракси ствара утисак да је ова разлика мања него што заправо јесте. Разлог је то што тумачење снова прати ток рада сна, иде путевима који воде од латентних мисли до елемената сна, открива на који начин су искоришћене двосмислености речи и указује како су речи мост између различитих група материјала, и тако нам се час чини да се ради о вицу, час да се ради о шизофренији и при том заборављамо да су, за сан, све операције на речима само припрема за регресију на ствари (*Sachregresion*).

Процес формирања сна је завршен када регресивно измењеног, у фантазији жеље преображеног мисаоног садржаја постанемо свесни као чулног опажаја који је, при том, прошао кроз секундарну обраду кроз коју пролази сваки садржај опажаја. Жеља сна је, како ми то кажемо, *халуцинирана* и она, као халуцинација, наилази на веровање да је њено испуњење реално. Највише неизвесности везано је управо за овај завршни део изградње снова и да бисмо га разјаснили упоредићемо сан с патолошким стањима која су му сродна.

Кључни делови рада сна су формирање представе жеље и њена регресија на халуцинацију, али то није нешто што је везано искључиво за снове, већ се јавља и у две врсте болесних стања, код акутне халуцинаторне конфузије (Мајнертова /Maynert/ *аменција*) и халуцинаторне фазе шизофреније. Халуцинаторни делиријум аменције је јасно препознатљива фантазија жеље, често потпуно правилно структуриран, попут савршене дневне сањарије. Уопштено би се могло говорити о *халуцинаторној психози жеље* и једнако је приписати и сновима и аменцији. Постоје снови који се састоје искључиво од веома богатих и нимало искривљених фантазија жеље. Халуцинаторна фаза шизофреније није тако добро испитана; чини се да је она по правилу сложене природе, али је могуће да углавном представља део покушаја реституције, враћања либидинозне катексе на представе објекта.[3] Друга халуцинаторна стања у бројним патолошким афектима не могу да упоредим са тиме зато што о њима немам властита искуства, а искуства других за то не могу употребити.

Треба јасно рећи да халуцинаторна психоза жеље – како у сну, тако и другде – производи два потпуно различита учинка. Она не само да до свести доводи скривене или потиснуте жеље већ их, уз потпуну веру сневача или пацијента, представља као испуњене. Потребно је објаснити како те две ствари падају уједно. Никако се не може тврдити да се несвесне жеље, једном када смо их постали свесни, морају сматрати за нешто реално; наша моћ расуђивања, као што је познато, веома добро уме да разликује

стварност од представа и жеља, колико год оне биле интензивне. Међутим, чини се оправданим претпоставка да је вера у реалност везана за опажаје посредством чула. Када мисао крене путем регресије све до несвесних трагова сећања на објекте, а онда одатле све до опажаја, онда ми те њене опажаје признајемо као реалне. Дакле, халуцинација са собом доноси веру да је она реална. Сада је питање који су услови за појаву халуцинације. Први одговор би могао гласити: регресија. Из тога онда следи да би питање о настанку халуцинације требало заменити питањем о механизму регресије. Што се тиче сна, ту можемо одмах дати одговор. Регресија *псв* мисли сна на слике сећања на предмете очигледно је последица привлачности коју ти *нсв* репрезенти нагона – на пример, потиснута сећања на доживљаје – имају за мисли изражене у речима. Али ту одмах видимо да смо на кривом трагу. Да је тајна халуцинације иста као и тајна регресије, онда би свака довољно интензивна регресија морала да створи халуцинацију коју прати вера у њену реалност. Међутим, врло добро знамо случајеве у којима регресивна рефлексија доводи до свести веома јасне визуелне слике сећања које ми ипак ни за тренутак не сматрамо за реалне опажаје. Лако можемо замислити како рад сна продире све до слика сећања, како до свести доводи оно што је дотад било несвесно и приказује нам одраз фантазма жеље који буди нашу чежњу, а да све то ипак не признајемо за реално испуњење жеље. Халуцинација, дакле, мора бити нешто више од регресивног оживљавања слика сећања које су по себи *нсв*.

Узмимо у обзир и то да је од великог практичног значаја разликовање опажаја и представа којих се интензивно сећамо. Од способности тог разликовања зависи целокупан наш однос према спољашњем свету, према реалности. Раније смо рекли да ту способност поседујемо увек и да у почецима развоја душевног живота ми заиста, када осетимо потребу за нечим, халуцинирамо тај објект који ће нас задовољити. Али, како на тај начин не стижемо до задовољења, извесно је да смо још веома рано подстакнути да пронађемо начин да разликујемо такво опажај жеље од реалног испуњења жеље и да ово прво надаље избегавамо. Другим речима, веома рано смо се одрекли халуцинаторног испуњења жеље и направили смо неку врсту теста за *проверу реалности* опажаја. Питање је сада у чему се састоји та провера реалности и како она омогућава да се одрекнемо халуцинаторне психозе жеље у сновима, аменцији и томе слично, те да поново успоставимо стари модус задовољавања жеље.

До одговора ћемо доћи ако прецизније дефинишемо трећи психички систем, систем *св*, који до сада нисмо оштро одвајали од *псв*. Већ у *Тумачењу снова* смо морали закључити да је свесно опажање учинак једног посебног система коме смо приписали извесне необичне особине и коме, с добрим разлозима, сада треба да припишемо још неке карактеристике. Тај систем, који смо тамо назвали *опж*, можемо поистоветити са системом *св*, будући да од његовог рада по правилу и зависи хоћемо ли бити у свесном стању. Међутим, чињеница да смо нечег свесни не поклапа се у потпуности са припадањем тог нечег поменутом систему – научили смо да је могуће опазити чулне слике сећања, слике којима не можемо пронаћи неко психичко место у системима *св* или *опж*.

Ипак, ову тешкоћу морамо оставити по страни све док систем *св* не буде опет био у средишту нашег интересовања. У садашњем контексту можемо прихватити претпоставку да се халуцинација састоји у катекси система *св (опж)*, катекси која не долази, као што је нормално, споља, већ долази изнутра, те да је услов појаве халуцинације то да регресија иде тако далеко да стигне до система *св*, при том прескачући проверу реалности.

У једном другом контексту („Triebe und Tribschicksale") смо организму, који се налази још увек у оној фази развоја када је потпуно немоћан, приписали способност да се оријентише у свету помоћу разлике између „спољашњег" и „унутрашњег" осета, разлике коју прави с обзиром на однос према сопственој мишићној активности. Опажај који се неком акцијом може потпуно одагнати спознаје се као спољашњи, као реалност; опажаји код којих такве акције ништа не мењају јесу опажаји који долазе из наше властите телесне унутрашњости и нису реални. За појединца је важно да поседује такво мерило за одређивање реалности, средство које му истовремено служи и као средство да са њом изађе на крај; он би волео да поседује неку такву моћ и у односу на често неумољиве захтеве које постављају нагони. Зато се труди да оно што га изнутра мучи пресели споља, да *пројицира*.

Успешно оријентисање у свету уз помоћ разликовања спољашњег и унутрашњег морамо сада, после детаљне анализе душевног апарата, да припишемо искључиво систему *св (опж)*. *Св* мора имати на располагању моторну инервацију посредством које открива да ли је могуће опажај одагнати или се он пак упорно одржава. *Провера реалности* не треба да буде ништа друго до то.[4] Пошто још увек не познајемо добро природу и начин рада сисема *св*, о томе не можемо рећи ништа више. Проверу реалности ћемо као једну од великих *институција ега,* поред већ познатих *цензура*, поставити између психичких система, и очекујемо да ће анализа нарцисистичких поремећаја помоћи да се открије још таквих институција.

С друге стране, патологија нас учи како се провера реалности може укинути или онемогућити, и то ћемо у психози жеље, односно аменцији, јасније видети него на примеру сна. Аменција је реакција на губитак, потврђен у реалности, али који его одбацује као неподношљив. Тим одбацивањем его прекида везу са реалношћу, повлачи катексу из система опажања *св*, или прецизније речено, повлачи једну катексу чија се специфична природа може подвргнути даљем испитивању. Окретањем од стварности укида се и провера реалности те тако фантазми жеље, непотиснути и потпуно освешћени, могу да продру у систем и да ту буду признати као боља реалност. Ово повлачење катексе може се ставити раме уз раме са процесом потискивања; аменција нам нуди занимљив призор одвајања ега од једног његовог органа који му вероватно најверније служи и са којим је најближе повезан.[5]

„Потискивање" у аменцији чини оно што у сновима чини добровољно одрицање. У стању сна не желимо ништа да знамо о спољашњем свету, не занима нас реалност, односно занима нам само у контексту напуштања стања сна, буђења. Стање сна, дакле, повлачи катексу и из система *св*, као и из других система, *псв* и *нсв*, све док се у њима постојеће катексе повинују жељи за сном. Кад више нема катексе у систему *св,* онда је укинута и могућност провере реалности, те је тако и ексцитацијама (*Erregung*) које су, независно од стања спавања, кренуле путем регресије, пут отворен све до система *св* у коме ће важити као неприкосновена реалност.[6] Што се тиче халуциногене психозе *Dementia praecox*, на основу наших разматрања можемо закључити да она не може спадати у почетне симптоме афекције. Та психоза је могућа тек када је его болесника толико разорен да провера реалности више не стоји на путу халуцинација.

Проучавање процеса сањања доводи нас до закључка да су све суштинске одлике снова одређене условљавајућим фактором стања спавања. Још је стари Аристотел био потпуно у праву када је изнео скромну тврдњу да су снови менталне радње спавача. Ми то можемо проширити и рећи да су снови остатак дневне делатности, омогућене тиме што нарцистичко стање спавања није успело да захвати све. То не звучи много различито од онога што су психолози и филозофи одувек говорили, али почива на сасвим другачијем схватању структуре и функција душевног апарата, који има ту предност у односу на раније зато што нам може боље објаснити и неке појединости у вези са сновима.

Бацимо, на крају, још један поглед на значај који за наш увид у механизам душевих сметњи има *топика* процеса потискивања. У сновима повлачење катексе (либида или интереса) погађа све системе једнако; у неурозама трансфера повлачи се *псв* катекса, код шизофреније *нсв,* а код аменције *св* катекса.

[Sigmund Freud, „Metapsychologische Ergänzug zur Traumlehre", у: *Gesammelte Werke* Bd. 10, стр. 412–426]

Превела са немачког
Александра Костић

Напомене

[1] Две расправе које следе део су збирке коју сам првобитно хтео да објавим под насловом „Zur Vorbereitung einer Metapsychologie" („Припрема за метапсихологију"). Следе текстови који су објављени током трећег годишта *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* [„Trieb und Triebshicksale" („Нагони и њихове судбине"), „Die Verdrängung" („Потискивање"), „Das Unbewusste" („Несвесно") садржани су у овом тому]. Циљ ових текстова је да објасне и продубе теоријске претпоставке које би могле да се поставе у темеље психоаналитичког система.

[2] Руковођење представљивошћу приписујем чињеници коју је и Силберер нагласио, можда чак и преценио, чињеници да неки снови допуштају два истовремено и тачна и суштински различита тумачења; Силберер једно назива *аналитичким*, а друго *анагогичким*. Увек се ради о мислима веома апстрактне природе, које је тешко приказати у сновима. Ради упоређења, покушајте да неки важан новински чланак представите само помоћу илустрација! У таквим случајевима рад сна мора апстрактни текст мисли најпре да замени неким конкретнијим који је са њим, тим апстрактним, повезан посредством поређења, симболике, алегоријске игре, а у најбољем случају генетски, и који онда уместо њега постаје материјал за рад сна. Апстрактне мисли омогућавају такозвано анагогичко тумачење, до којег у нашем раду тумачења долазимо лакше него до правог аналитичког. Како је исправно приметио Ото Ранк, неки снови о терапији, које су сањали пацијанти подвргнути анализи, представљају најбољи модел за разумевање таквих снова који се могу на више начина тумачити.

[3] У тексту „Unbewußte" („Несвесно") као први такав покушај упознали смо над-катексу представа речи.

[4] Види касније о разлици између провере којом се открива да ли је нешто реално (*Realitätsprüfung*) и да ли је нешто актуелно присутно (*Aktualitätsprüfung*).

[5] Усуђујемо се на тврдњу како и токсичке халуцинације, на пример алкохолни делиријум, треба разумети на аналогни начин. Неподношљив губитак који нам реалност намеће у том случају је управо губитак алкохола. Када има алкохола, халуцинације престају.

[6] Овде се чини као да за *св (опж)* не важи принцип који каже да систем без катексе није подложан ексцитацији (*unerregbar*) – међутим, могуће је само делимично укидање катексе, а иначе, што се тиче система опажања, морамо претпоставити да је за његову екцитацију неопходно да буде испуњен већи број услова који се знатно разликују од услова везаних за друге системе. Ми, наравно, не желимо да ни на који начин прикривамо колико су ова метапсихолошка разматрања неизвесна и прелиминарна, нити желимо да било шта улепшавамо. До извесне мере вероватности може нас довести само даље продубљено истраживање.

■

Откриће значења снова

Дидије Анзју

„Шта мислиш, да ли ће једнога дана са мермерне плоче на овој кући намерник моћи да прочита: На овом месту, 24. јула 1895, тајна снова разоткрила се др Сигм. Фројду."

(Фројдово писмо Флису од 12. јуна 1900)

Резултати Фројдових истраживања до јула 1895.

До овог раздобља Фројд је, под посредним утицајем Хербарта, већ делимично прихватио динамичко гледиште (он и Бројер често су помињали „психичке конфликте"), а под непосредним утицајем Хелмхолцове школе, заузео је готово у потпуности економско гледиште. Већ је формулисао теорију по којој психички живот почива на сопственој енергији, енергији која је, по речима Емила де Боа-Рејмона, „једнаког ранга са свим физичко-хемијским силама инхерентним материји". Фројд је ту енергију назвао либидо, и изнео је хипотезу да се она претвара у анксиозност уколико се не празни. Већ смо испитали[1] главне концепте које је Фројд разрадио у оквиру свог економског поставa (треба истаћи да се на изразе „динамички", „економски" или „топографски" у Фројдовим радовима наилази тек знатно касније): психичка „траума" производи „страховање" које постаје и остаје патогено у случају да се празни у виду „абреакције" (пражњење „афекта" којим се остварује дејство „катарзе"); организмом управља начело „константности", под којим се подразумева тежња да се „сума узбуђења" или „квота афекта" одржи на константном нивоу; у циљу обезбеђивања нормалног функционисања организма, „енергија" мора бити „ограничена" у „катексе".

Под утицајем Дарвина и Хекела Фројд се детаљно упознао са концептима филогенезе и онтогенезе на подручју биологије; међутим, код њега још увек изостаје увиђање специфичног значаја поменутих концепата за психологију. Он ће тек касније открити топографско становиште, у чему је био без претече, и које је извео – надам се да ћу то показати – управо из елементарне грађе својих снова. Што се тиче друга два правца размишљања којима се кретао у то време, свој циљ је остварио тек половично. Фројд је уобличио своје схватање онога што ће убрзо назвати психичким апаратом нервног система, до којег је дошао током свог анатомско-физиолошког рада, али био је упоран и скрупулозан у потрази за егзактним паралелама између та два система. Веровао је да је неуроза код одраслих настала у предпубертетском добу – мада после детињства – под дејством сексуалних емоција са катастрофичним последицама за субјект, али мислио је да су такве емоције, по правилу, изазвали одрасли, обично родитељи.

Исто важи и за Фројдова клиничка запажања. Он је, не само према симптомима већ и према неким од психичких механизама, био у стању да прави разлику између: а) „одбрамбене неуропсихозе" (израз који је сам сковао, чиме су обухваћене хистерија, фобија и „опсесивна неуроза", још један од његових проналазака), б) стварне неурозе (које су, по његовом суду, укључивале неурастенију и, нарочито, неурозу анксиозности – Фројдова кованица), и в) ментална стања психичке природе (попут меланхолије и параноје – дистинкција између неурозе и психозе употребљавана је у немачкој психијатрији крајем XIX века). Фројду се чинило да је сексуална етиологија многих од тих поремећаја све извеснија. Он је веровао да их, као у случају хистерије, изазивају призори стварног сексуалног завођења од стране одраслих за време пубертета и, у случају стварне неурозе, сексуална апстиненција или фрустрација услед употребе извесних техника контрацепције. Међутим, њему је тек предстојало откриће онога што лежи иза тих симптома и механизама, тј. организације жеље и одбране у сценарију фантазије, и издвајање кључног елемента свих специфично психичких поремећаја. Он је, као и Бројер, веровао како је фантазија ништа више до свесни сан у будном стању, тј. дневни сан, али знао је, исто тако, за постојање фантазије Ане О. о бремености.

Фројд је био убеђен да је открио различите механизме одбране за сваки поремећај – конверзија и симболизација у случају хистерије (у овој специфичној области он је дошао до увида да су знаци и симболи истоветни), премештање, супституција и самооптуживање у случају опсесија, и пројекција у случају параноје. Он је, сем тога, већ разумео да оно што је заједничко свим тим механизмима одбране јесте потискивање, која је резултирала образовањем „група идеја" изван контроле свести, које је он назвао „комплекси" или „патогене несвесне идеје", чији је корелатив била појава „повратка памћења" (израз „повратак потиснутог" још увек није користио).

Слично томе, Фројд је већ употребљавао израз „бег у психозу", којим је антиципирао свој касније створени појам, „бег у болест", и постепено се кретао ка конце- птима као што су негација, изолација и цепање. Такође, дошао је до схватања да су „хистерогене зоне", како их је назвао Шарко због бола које проузрокују, заправо подручја сексуалног надражаја. Али код њега се задржало научно веровање да дегенерација (cf. Шарков појам „неуропатске породице") и хипноидна стања (Бројер) сачињавају непроменљиву органску основу хистерије, иако је већ почињао да доводи у питање те идеје.

Што се тиче терапеутских техника, Фројд је почео постепено да одустаје од хипнозе и менталне концентрације, али још увек није дефинитивно прихватио метод слободних асоцијација. Већ је идентификовао постојање цензуре, отпора и преноса, али имао је тек магловиту идеју о томе шта је све укључено у концепт трансфера, и још увек није препознао оперативну улогу контратрансфера. Користио је изразе „анализа", „психичка анализа" и „психолошка анализа", али још увек не и „психоанализа". Он је, међутим, веровао да третман психонеуроза неизоставно захтева „психичку разраду" (Шарков концепт) патогене трауме и њеног „катартичког пражњења" (Бројеров концепт).

На табели 2 приказани су главни теоријски и клинички појмови које је Фројд користио 1895. Од шездесет девет појмова, колико броји ова листа, преко двадесет се задржало у његовој каснијој пракси; као друго сведочанство могу послужити само рани облици психоаналитичких израза које је он прихватио у свом каснијем раду; десет термина одбачено је у потпуности; а других десет термина били су – и у већини случајева још увек јесу – психолошки или психијатријски термини у општој употреби. Више од половине израза са тог списка (њих 35) сковао је сâм Фројд, од којих се у употреби задржало тридесетак. И друге појмове који се и данас употребљавају дугујемо Фројду, који их је, након ригорозног одабира, прерађујући их, преузео од Шаркоа и, у још већој мери, од Бројера.

Премда је Фројд све дубље залазио у сáму област психопатологије, није му било познато у којој мери се та област подударала са облашћу нормалне, опште психологије, као ни то да ли ту може бити речи о било каквој подударности (имао је предосећај да таква подударност постоји). У циљу разрешења тог проблем, било му је потребно да открије психолошки феномен који се налазио на средокраћи та два поља, који бу му омогућио да установи како људска бића из нормалног доспевају у патолошко стање. Растао је његов интерес за феномен који се чинило да задовољава захтеве: сан. Сан је, у исти мах, нормална (свако има барем по један сан сваке ноћи) и патолошка појава (сан је кратка халуцинација).

Табела 2. Азбучни списак најважнијих појмова које је Фројд користио 1895.

Абреакција (Бројер и Фр.)
Афект (термин коришћен у немачкој психијатрији, који су за своје протребе преузели Бројер и Фр.)
Анализа (Фр.)
Анксиозност (општи термин)
Анксиозна неуроза (Фр.)
Аутохипноза (Бројер)
Бег у психозу (Фр.)
Его-свест (Бројер и Фр.)
Енергија (слободна е., везана е.; појам који је описан, али је још увек без формулације) (Бројер)
Инервација (Фр.)
Изолација (појам који је описан, али је још увек без формулације) (Фр.)
Катартички метод (Бројер и Фр.)
Катекса (Фр.)
Квота афекта (Фр.)
Комплекс (у предпсихоаналитичком смислу)(Бројер и Фр.)
Либидо (Фр.)
Мешовита неуроза (Фр.)
Мнемички симбол трауме (Симтом као...) (Фр.)
Наддетерминација (Фр.)
Начело константности (Фр.)
Негација (полуформулисани појам) (Фр.)
Неурастенија (Бирд, редефинисао Фр.)
Неуропатска породица (Шарко)
Неуропсихоза одбране (Фр.)
Одбрамбена хистерија (Фр.)
Одбрана (Фр.)
Одложене радње (појам који је описан, али је још увек без формулације) (Фр.)
Опсесивна неуроза (Фр.)
Отпор (Фр)
Параноја (термин у употреби у немачкој психијатрији)
Патогена несвесна идеја (Бројер и Фр.)
Повратак памћења или потиснутог (Фр.)
Премештање (Фр.)
Пројекција (Фр.)
Психички конфликт (Фр.)
Психичка траума (Бројер и Фр.)
Психичка разрада (Шарко)
Психоза (термин коришћен у немачкој психијатрији)
Регресија (полуформулисани појам) (Фр.)
Репресија (Фр.)
Сексуална апстиненција (као узрок менталних поремећаја) (Фр.)
Подсвесно (општи термин)
Симболизација (хистеријска) (Фр.)
Стрепња (Бројер и Фр.)
Сугестија (општи термин)
Сума узбуђења (Фр.)
Сумирање (Екснер и Фр.)
Траг у памћењу (општи психолошки и психијатријски термин)
Трансфер (Фр.)
Трауматска хистерија (Шарко)
Фантазија трудноће (полуформулисани појам) (Фр.)
Фантазије (у смислу снова у будном стању) (Бројер и Фр.)
Фиксација (у предпсихоаналитичком смислу) (Фр.)
Фобија (општи термин)
Формација замене (Фр.)
Хипноидна стања (Мебијус и Бројер)
Хипохондрија (општи термин)
Хистерија конверзије (Фр.)
Хистерија ретенције (Фр.)
Хистерогене зоне (Шарко и Фр.)
Цензура (Фр.)
Цепање ега, цепање духа (Бројер и Фр.)

Фројдово занимање за снове

Фројд је већ дуго времена био заокупљен сопственим сновима. Доста материјала који сведочи у прилог тој тврдњи доноси Џонс,[2] који је имао приступ Фројдовим необјављеним писмима Марти. Две седмице после њихове веридбе, 30. јуна 1882, Фројд јој пише: „Никада не сањам о стварима које су ме окупирале током протеклог дана, већ једино о оним темама које сам током дана дотакао само једном, а онда сасвим заборавио на њих." У писму од 19. јула 1883, он помиње блажен сан о крајолику, „што, према личним забелешкама о сновима које сам саставио на основу мог искуства, указује на мотив путовања". Исте године, 31. децембра, Фројд поново сања о путовању. Другом приликом, он сања како сања. Године 1886, 13. јануара, он помиње сан анксиозности који је имао: „Прошле ноћи сањао сам да се због тебе борим са неким, и имао сам чемерно осећање парализованости управо у тренутку када је свом противнику требало да задам ударац. Често имам такав сан, и то се дешава на месту где морам да полажем свој докторски испит, задатак који ме је годинама прогањао."

Фројд се, затим, заинтересовао за снове својих неуротичних пацијената, који су, када је престао да делује притиском или сугестијом на њих, и када им је дозволио да се слободно изражавају, спонтано почели да му описују своје снове. Стекао је утисак да су снови значајни, те је почео да их бележи. У пролеће 1894. саопштио је Бројеру да је научио да их тумачи, при чему је, вероватно, више подразумевао како је тражио од својих пацијената да слободно асоцирају на тему сопствених снова него да је открио начин за тумачење њиховог значења. Као и у случају свих његових крупнијих открића, Фројд је несвесно био руковођен нечим што је прочитао. Као што сам већ помињао, Гризингер, чији је рад Фројд добро познавао, објавио је књигу о патологији и терапији 1861. године, у којем су снови и психозе описани као испуњења жеља. Мејнарт се осврће на исти механизам у вези са поремећајем који назива аменција (акутна халуцинаторна конфузија). Фројдова запажања навела су га да прихвати исто схватање. Јануара 1895. Фројд је послао Флису свој рад о параноји (*F*, нацрт X, p. 107–12),[3] у којем се имплицитно залагао да се халуцинације интерпретирају управо на тај начин. 4. марта, Фројд обавештава Флиса о једном значајном случају: „Руди Кауфман, веома интелигентан Бројеров нећак, који такође ради у медицини, има обичај касног устајања. Његова служавка обавезана је да га буди, а онда је он веома невољан да је послуша. Једног јутра га је, као и обично, пробудила и, пошто се он понашао као да је није чуо, обратила му се по имену, 'г-дине Руди'. Спавач је, потом, имао халуцинацију болничке листе (упоредити са именом бечке клинике: *Rudolfinerhaus*) на којој је исписано име 'Рудолф Кауфман', и рекао је себи: 'Тако дакле, Р. К. је већ у болници, што значи да ја тамо не морам да идем', и наставио је да спава!" (*F*, p.114; cf. Пепијев сан, *Тумачење снова I*, стр. 130).[4]

Међутим, Фројду је било неопходно да провери своју теорију, а то је могао постићи једино на себи. Таква врста рада није за њега била никаква новина – на крају крајева, он је на себи већ испробавао дејство кокаина. У ближој прошлости приметио је, такође код себе, нарочити поремећај осетљивости у пределу бутине.[5] Штавише, 1894, или почетком 1895, у напомени за историју случаја г-ђе Еми фон Н. у књизи *Студије о хистерији*, Фројд пише: „Неколико недеља сам био присиљен да мој стари кревет заменим тврђим лежајем у коме сам вероватно више и живље сањао, или барем нисам могао да постигнем нормалну дубину спавања. У првој четвртини сата после буђења знао сам све снове које сам сањао преко ноћи, па сам се трудио да их запишем и покушам да их решим. Пошло ми је за руком да све ове снове сведем на два момента: 1) на неопходност прораде таквих идеја, на којима сам се у току дана само површно задржао, само додирнуо, а не и разрешио и 2) на присилу да се међусобно повежу све оне идеје које су биле присутне у истом стању свести. Бесмислен и контрадикторан карактер снова могао се свести на неконтролисану доминацију овог последњег фактора."[6]

Фројд је, можда, био подстакнут примером многих признатих писаца његовог

доба, који су написали књиге о сновима, где се могу наћи описи њихових снова – Карл Алберт Шернер, Јоханес Фолкелт и Хилдебрант, на немачком језику, као и Алфред Мори, Жозеф Делбеф, Мари-Жан-Леон Ерве де Сент-Дени, те Симон, на француском.[7] Фројд је свакако био упознат са постојањем тих књига, иако их, 1895. још није био прочитао. То ће учинити 1898. и 1899, како би био у стању да напише историјско и критичко прво поглавље списа *Тумачење снова*. Он се чак жалио што му је немогуће да прибави дело маркиза Ерве де Сент-Денија (из простог разлога што је било анонимно објављено); причало се да је маркиз у својој књизи разоткрио многе тајне свог љубавног живота. И управо зато што није прочитао ништа од онога што су већ написали његови претходници, он је био у стању да слободније развија сопствене идеје, и открије психоаналитичку теорију тумачења снова.

Психолози друге половине XIX века показивали су значајно занимање за снове (Фројд је, стога, сматрао како има право да се и сâм позабави тим предметом); али резултати које су они остварили били су оскудни, што се може видети из Фројдовог прегледа постојеће научне литературе, датог на почетку књиге *Тумачење снова*.[8] У сврху темељности прочитао сам Моријеву студију *Le sommeil et les rêves* (Спавање и снови). Три појединости нарочито су ми привукле пажњу. Моријеви снови су, у целини, сиромашни у поређењу са обиљем инспирације карактеристичним за Фројда (што свакако има неке везе са чињеницом да се Мори упиње да свој сан исприча до најситнијег детаља свакодневног живота, док Фројдова потрага за сопственом жељом, преломљена кроз призму његових снова, има за резултат снове у којима се разговетно може чути глас жеље). Мори пати од моралистичког предубеђења, верујући, у складу с тим, да једино лудак или особа која је на граници лудила испољава најниже човекове нагоне (силовање, инцест, убиство); тај став у оштрој је супротности са отвореношћу Фројдовог духа. Мори, сем тога, има и интелектуалне предрасуде: он сматра да психолошке способности понекад функционишу на племенит начин (на пример, онда када је интелигенција активна), а понекад на ослабљен начин (као у сновима) – предрасуда коју ће, касније, уз варијације, прихватити Бергсон и Жане. С друге стране, Фројд је извео, такорећи, коперникански преврат показујући да оно што је било на делу нису била два нивоа једне јединствене функције, већ две различите организације мисли.[9]

Када је Фројд започео испитивања властитих снова, он се у свом раду није руководио интелектуалистичким или спиритуалистичким параметрима уобичајеним за психологе његовог времена. Његово полазиште био је романтизам. Као што смо видели у претходном поглављу,[10] немачки романтичари били су фасцинирани појавама као што су магнетизам и вишеструка личност. Са тиме је ишло и интересовање за снове, као још један канал за општење са спиритуалним светом. Али, када је научно истраживање снова отпочело, око 1850, оно се одвијало одвојено од књижевне и мистичке експлоатације те теме карактеристичне за романтичаре.[11]

Фолкелт је указивао на то да, насупрот ономе у шта су романтичари веровали, за време сна душа не напушта тело, већ постаје још зависнија од њега. Штримпел[12] је понудио нове одговоре – који нам данас изгледају сасвим очигледни – на више традиционалних питања о сновима. Наводим неке од примера. Када смо будни, у стању смо да догађаје који се дешавају у нашем духу сместимо било у прошлост, било у садашњост. Али у сну за то више нисмо способни, отуд и наша тежња да сматрамо како снови имају известан значај за нашу будућност. Зашто је сневач убеђен у стварност својих снова? То је стога што он конструише „простор сна", у који су пројектовани осећаји и успомене, и који одаје утисак истинског опажања јер сневач није у стању да разабере објективну од субјективне стварности.

Замисао о повезаности снова и тела разрађивана је у два правца. Спекулације о томе да надражаји органског порекла имају утицај на снове навела је Морија да смисли и спроведе следећи оглед: док је он био у стању сна, његов асистент био је задужен да произведе буку или спавача прсне парфемом; када би се Мори пробудио, бележио је ефекте које је стимулација изазвала на његове снове. С друге стране, Шернер се бавио интерпретирањем слика виђених у сну као репрезентација сневачевог менталног стања. Он је изложио теорију по којој су светло и тама у сновима били повезани са степеном јасноће или збрканости мисли и осећања. Он је веровао да у сновима постоји један основни симбол, рецимо слика куће, који представља читаво тело, при чему би собама у кући одговарали поједини телесни делови. Мушки и женски полни органи су, у подједнакој мери, имали скупове својих симбола. И док је Мори са својом књигом доживео знатан успех (штампана је у неколико издања, а њена појава покренула је експериментална истраживања снова), Шернеров рад био је незапажен све док му Фројд, потпуно оправдано, није одао признање као свом претходнику на пољу изучавања симболизма снова.[13] Резултати до којих је дошао Шернер били су исувише испред свог времена, а магловита, романтичарско-метафизичка фразеологија, којом се он служио, деловала је исувише застарело (сан, како је Шернер писао, обраћа се души „попут љубавника својој љубљеној"!).

Одређени феномен не може бити потврђен као чињеница уколико за то не располажемо одговарајућим методом. Развој техника проучавања нечијих снова био је један од крупних доприноса друге половине XIX века. Француски истраживачи, Мори и Ерве де Сент-Дени одиграли су одлучујућу улогу на том плану. Они су показали да је, уз вежбу, и лист папира остављен да се нађе при руци пробуђеном сневачу, могуће посматрати и памтити снове – чак и будити се да би их записали – кад год их имамо. Исто тако, они су демонстрирали да се извесни снови могу изазвати хотимично (Ерве де Сент-Дени) или путем подстицаја од стране асистента (Мори).[14]

Маркиз Ерве де Сент-Дени (1823–92) предавао је кинески језик на Collège de France у Паризу. Његова књига *Les rêves et les moyens de les diriger* (Снови и средства помоћу којих се њима може управљати), објављена анонимно 1867, у целости је посвећена његовим сновима. Записујући систематично снове од своје тринаесте године, он је, на тај начин, испунио двадесет две бележнице својим визијама из ни мање ни више него хиљаду деветсто четрдесет шест ноћи, у понеким случајевима допуњавајући текст цртежима. Циљ му је био да у потпуности овлада својим сновима (сан свемоћи над сновима – другим речим, класични механизам опсесивне одбране од продора жеље). Ерве де Сент-Дени описује тачно четири етапе кроз које је прошао како би загосподарио својим сновима. Најпре је, још увек у стању сна, постао свестан да сања. Потом му је пошло за руком да се буди по жељи како би забележио занимљиве снове. Након тога, стекао је способност да се, док спава, усредсреди на ма који део сна који је желео детаљније да истражи. На крају, успевао је да управља својим сновима онако како је желео, додуше уз извесна ограничења. На пример, када је желео да сања о сопственој смрти, усмеравао је свој сан тако да се успне на кулу одакле би могао да скочи. Међутим, на том месту дешавао би се изненадан преокрет у сну, он је у гомили света, и посматра човека који пада са врха куле.

Технику Ерве де Сент-Денија користио је Роберт Луис Стивенсон, који је од личности из својих снова – он их је звао „патуљци“ – тражио помоћ у писању књиге. На идеју за писање романа *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (Др Џекил и г-дин Хајд) дошао је приликом једног грозничавог сна који је имао после крварења. Иста техника послужила је као подлога за настанак других романа, као што је *De Nachtbruid* (Невеста из снова), холандског песника и психијатра Фредерика фан Едена (1909), где он описује своје сусрете са демонским личностима у сновима, и Џорџа де Моријеа у његовом делу *Peter Ibbetson* (1891), у којем двоје љубавника, који су раздвојени, успевају да се сваке ноћи сретну у својим сновима, и заједнички истраже своје детињство, свет својих предака и минула столећа.

Ерве де Сент-Дени у својим закључцима антиципира Фројда (који, као што сам већ рекао, није могао да набави књигу свог претходника, али је читао приказе о њој). Он тврди како се у сновима репродукују такозвани „делићи сећања“ (*clichés-souvenirs*) за које дотична особа мисли да су заборављени, креативна имагинација наставља да функционише и решава проблеме, те да постоји феномен који он назива „апстракција“ и „суперпозиција“ (а који наликује ономе за шта је Фројд, касније, користио термине премештање и сажимање).

Према мишљењу немачког писца Хилдебранта, снови могу имати четири улоге: они могу да нас утеше лепотом својих слика, упозоре на неморалне тежње, у сновима предоченим путем преувеличаних слика, омогуће јасан увид у ствари које смо претходни дан тек овлаш опазили, као и да наговесте извесне органске болести у њиховом зачетку. Још један Немац, Роберт,[15] показао је како је циљ „рада снова“ (израз који је касније преузео Фројд) био да се мозак ослободи слика које су га оптерећивале.

На тај начин може се видети да су снови пред крај XIX века доспели у средиште психолошких, медицинских и књижевних трагања. Иако Фројд није саставио исцрпан преглед постојеће литературе о тој теми, он је свакако био свестан значаја саме теме, и знао је да је могуће посматрати снове у научне сврхе. У исти мах, Фројдова велика оригиналност може се оценити на основу начина на који је преокренуо увврежени епистемолошки приступ, доводећи снове у везу са унутрашњим, а не спољашним надражајима, проучавајући сопствене снове не због овладавања њима, већ како би дозволио да у њима проговори жеља.

У јулу 1895. Фројд је без своје породице отишао да први део одмора проведе у изнајмљеном смештају који је, по свој прилици, био у непосредној близини некадашњег хотела „Bellevue“, у зеленилу пријатног, шумовитог брежуљка недалеко од Каленберга изнад Беча (на месту где је некада био „Bellevue“„ сада су друга здања – гравира на којој се може видети оригинални изглед хотела и околине репродукована је у Гринштајновој књизи[16] – али сама локација је и даље веома тражена). Сада када је Фројд прекинуо своје везе са Бројером, и стекао присног пријатеља у Флису, постао је нестрпљив да у свом раду оде корак даље. Желео је да настави са својим радом на појму „одбране“, који је он схватао као обједињујући елемент неуропсихоза, те да свој први рад на ту тему[17] допуни новом публикацијом.[18] У априлу и мају латио се још амбициознијег задатка, покушаја разраде опште психолошке теорије у којој би били комбиновани нормална психологија, динамика нервног система и неуротски механизми; али потешкоћа скопчана са том материјом, његова све обимнија лекарска пракса, уз захтеве везане за повремено издавање публикација,[19] спречили су напредак у тој области. Чезнуо је за мало мира и тишине у којима би могао изаћи на крај са свим тим питањима. Фројда је, такође, окупирало питање снова: да ли су снови нормалних субјеката, попут њега,

другачији у односу на снове душевно болесних? Да ли су искључиво снови душевно болесних снови испуњења жеља? Или, можда, и његови снови спадају у ту групу? И као што се дешава онима који доста напора унесу у расплитање још увек нерешених недоумица, одговор је почео да се назире, једне ноћи, у сну.

Сан о „Ирминој инјекцији“ (24. јул 1895)

Дешавања која претходе сну

Дневни остаци на којима се заснива овај такозвани „сан-узорак“ били су ванредно разноврсни. Фројд је технику слободних асоцијација испробао на свакој реченици, и на сваком делу који улази у састав реченице; он је, такође, описао главнину добијених асоцијација, док је у случају каснијих снова свој метод примењивао са знатно мањом систематичношћу. Постојао је још један разлог за то: испоставило се да је сан, за који се Фројд надао да ће му помоћи да фокус свог рада усмери на научна питања која се тичу снова, нормалне психологије и неурозе, заправо премашио сва његова несвесна очекивања поставивши самог Фројда у фокус испитивања. У том сну он поново пролази кроз сва подручја свог живота, појављују се многе од личности, дешавања, ситуација и идеја дискутованих у првом поглављу.[20] Разбијен на више међусобно различитих и нескладних делова, Фројд је био у потрази за својим истинским јединством. Систем поистовећивања којим се до тада руководио распао се. Његовим животом су, до тог тренутка, господариле жеље других. У ноћи између 23. и 24. јула 1895. његов сан поставио је пред њега питање његових властитих жеља.

Треба се присетити да Фројд није био заокупљен искључиво својим научним радом. Био је забринут за своје здравље, свој посао и своју породицу. У његовим коментарима сна до нарочитог изражаја долазе констернације медицинске природе. Током неколико дана пре тог сна дознао је више непријатних новости. Код пацијента са отеклом слузокожом носа, којег је – по Флисовом савету – лечио применом кокаина, развила се некроза. Хистерична жена којој је дозволио да отпутује у Египат, доживљава на том путовању напад, који нека незналица од доктора дијагнозира као дизентерију. Вести које добија од свог полубрата Емануела из Манчестера, као и од свог пријатеља Флиса, из Берлина, нису ништа боље: код Емануела, болесног од артритиса, појавила се израслина, а Флис, иако специјалиста за обољења носа, имао је гнојну назалну инфекцију. На сâм дан када је Фројд сањао поменути сан, он дознаје још неповољних вести. Среће сина једне старе госпође, којој је некада давао инјекције двапут на дан (она ће касније одиграти своју улогу у открићу Едиповог комплекса), који му саопштава како се здравствено стање госпође оболеле од флебитиса драматично погоршало током лета, по свој прилици услед употребе прљавог шприца (у то време она је била на лечењу код другог доктора). Поврх свега тога, у посету му долази др Оскар Рие (Ото у Фројдовом сну), његов помоћник и пријатељ, који је био и породични педијатар Фројдових. Ото, у то доба нежења (оженио се једном од Флисових сестара, 1896), имао је навику – која је иритирала Фројда – да доноси поклоне. Овом приликом избор поклона био је нарочито злосрећан: боца ликера од ананаса, са речју „Ананас“ исписаном на њој, који је био покварен, заударао је (на амил), и морао је бити бачен. Ото је још раздражљивије деловао на Фројда када му је испричао о хистеричној девојци, донедавној Фројдовој пацијенткињи (којој је Фројд наденуо псеудоним Ирма); када је лечење прекинуто због летњих одмора, пацијенткиња се није сложила са Фројдом у погледу решења које јој је он сугерисао. Ото ју је видео, и стекао је утисак да ни-

је излечена у потпуности. Та Риеова опаска Фројду се учинила површном. Исто вече, он је за Бројера саставио извештај о Ирмином случају (др М. у сну) како би се оправдао пред њим. Радећи до касно у ноћ, Фројд је осетио нови налет реуматизма у пределу левог рамена. То није било све, будући да је Ирма, као пријатељица породице, позвана на прославу коју ће Фројдови организовати три дана касније поводом Мартиног тридесет четвртог рођендана. Остатак дана протекао је у припремама за славље.

Фројд је био свестан сложености односа који се успоставља између доктора и пацијента, као и реперкусија у погледу докторовог стања духа (које одатле могу да произађу): „У лето 1895. године лечио сам психоаналитички једну младу даму [Ирма] која је са мном и са мојима била у веома блиском пријатељству. Разумљиво је да оваква мешавина односа може за лекара бити извор разноврсних узбуђења, поготову за психотерапеута. Лично интересовање лекара је веће, а његов ауторитет мањи. Сваки неуспех прети да ослаби старо пријатељство са болесниковим рођацима“ (*Тумачење снова I*, стр. 111).

Фројд је мање предусретљив када је реч о његовој породици. У једној напомени која иде уз анализу сна (*Тумачење снова I*, стр. 116), он прави алузију на чињеницу да је његова жена патила од болова у стомаку, и смишљено завршава своју анализу на месту где се присећа тромбозе коју је имала Марта током једне од својих трудноћа (*Тумачење снова I*, стр. 123). Преписка са Флисом баца додатно светло на читаву ствар. Марта је, као што сам већ истакао, требало да се до краја године по шести пут породи. Фројд је известио Флиса о томе 25. маја. У Фројдовом памћење урезало се то да је Флис у свом истраживању био усредсређен на сексуални циклус – 23 дана код мушкарца, 28 код жене – и полагао је наде да ће та запажања моћи искористити како би утврдио трајање периода када је вероватноћа зачећа најнижа. Током њиховог последњег сусрета, оног у Минхену (где је Флис био на лечењу) у лето 1894, расправљало се о питању сексуалне хемије. Флис је скренуо Фројдову пажњу на важну улогу коју је имала супстанца као што је триметиламин. Штавише, Флис, специјалиста за ухо, грло и нос, био је убеђен да постоји веза између извесних носних сметњи и сексуалних дисфункција. Фројда су често мучиле нимало безазлене ранице на лавиринту носне хрскавице, које је Флис већ каутеризовао у фебруару 1895. у Бечу, а сâм Фројд лечио локалном апликацијом кокаина, опет по савету свог пријатеља. Чињеница је да Фројд није био баш пресрећан због Мартине шесте трудноће. Вероватно је мислио како већ има довољно дужности водећи рачуна о своје петоро деце, својим родитељима и сестрама (*F* 135). Можда је мислио и да ће још једна трудноћа нарушити Мартино здравље, која је, поред старања о великом домаћинству, већ била исцрпљена после толиких порођаја (*F* 86). Осим тога, како ће се испоставити, извештај о напредовању Мартине трудноће који је Фројд подносио Флису током наредних неколико месеци није био увек повољан (16. август, 23. септембар, 31. октобар и 8. новембар).

Фројд се, такође, двоумио око имена које би дао детету. У писму са датумом 19. октобар 1895. он претпоставља да Флис неће имати ништа против да, уколико се роди мушко дете, Фројдов син добије име Вилхелм. „Ако се деси да *он* буде девојчица, *она* ће се звати Ана“ (*F* 147). Име Ана изабрано је у част једне од Хамершлагових кћери, која се удала за Рудолфа Лихтхајма 1885 – да би само годину касније остала удовица.[21] Према Џонсу,[22] Ана Хамершлаг била је „једна од Фројдових омиљених пацијенткиња“. Као и Ирма, она је, у то време, била породична пријатељица, удовица, и једна од Фројдових пацијенткиња, у исти мах. Према

томе, у искушењу смо да закључимо како је Ирма из сна, у ствари, Ана Хамершлаг-Лихтхајм. Чини се да потврду за то даје сâм Фројд у напомени (*Тумачење снова I*, стр. 121, нап. 1): „'Ананас', уосталом, садржава невероватну звучну сличност са презименом моје пацијенткиње Ирме.“ За Фројда би било нешто сасвим уобичајено да у историјату случаја заметне своје трагове бележећи „презиме“ уместо „имена“. Било како било, у сну у којем се појављује Ирма понавља се она врста атмосфере карактеристичне за рођење Ане Фројд, а која је, по мом суду, имала одлучујућег удела у њеном развоју. Исто тако, једна од Фројдових сестара звала се Ана, прво дете рођено после њега, коју он није волео, и која се, у међувремену удала за Мартиног брата, Елија Бернајса, и преселила у Њујорк.

У Фројдовом густо испреплетеном јеврејском миљеу, односи између доктора и пацијента често су се компликовали пријатељским везама. На пример, Ида Бонди, удата за Вилхелма Флиса, била је некадашња Бројерова пацијенткиња. Она је остала у другом стању у исто време када и Марта – по први пут након три године брачног живота. Флис је те новости саопштио Фројду у свом одговору на писмо у којем га Фројд собавештава како његова жена очекује шесто – непредвиђено – дете. Ида је, насупрот Марти, потекла из богате породице. У својим коментарима сна Фројд не помиње ништа од свега тога, нити се осврће на Ану О., иако је очито да је она била присутна у његовим размишљањима. Као што смо се већ уверили, Матилда Бројер постала је, 1882, љубоморна на ову младу хистеричну жену коју је њен муж више месеци обилазио два пута дневно. И када је Ана на заобилазан начин изјавила љубав свом доктору испољавањем симптома уображене трудноће и хистерије рађања детета, Бројер се уплашио и прекинуо је лечење. Берта Папенхајм (право име Ане О.) била је Мартина давнашња пријатељица; 1895. оне су се још увек виђале, и то пријатељство ће још дуго потрајати. Када описује Фројдов лични живот између 1901. и 1909, Џонс пише како је у недељно послеподне „госпођа професорова супруга примала своје госте, Ану Лихтхајм, Берту Хамершлаг, госпођу супругу професора Кенигштајна, брачни пар Розанес итд., и уколико би се затекао неко ко је побуђивао Фројдову пажњу, он би неколико минута проводио са гостима у дневној соби“.[23] Ана О. је вероватно била позвана на прославу Мартиног рођендана, догађаја који је Фројд антиципирао у свом сну. Она је, у сваком случају, познавала Ану Лихтхајм, која је свакако била једна од званица. Мора да је Ана Л. Фројда подсећала на Ану О.: оне су биле пријатељице, и обе су патиле од симптома хистерије; име једне од њих две било је псеудоним оне друге; и док је Ана Лихтхајм у стварном животу била удовица, Ана О. била је Бројерова симболична удовица.

Фројд се у својим коментарима задржава на појави Ирминог интимног пријатеља који, у једном тренутку, у сну замењује Ирму, кога је Бројер прегледао због лажних дифтеричних мембрана. Фројд је сумњао да Ирма пати од гушења хистеричке природе. Био јој је веома наклоњен и радо би је прихватио као пацијенткињу. Она је, вероватно, још једна млада удовица у Фројдовом непосредном окружењу.

Остале ликове из сна лако је идентификовати. Покојни пријатељ који је злоупотребљавао кокаин је Флајшл. Други пријатељ, онај који спомиње триметиламин, јесте Флис, чије се име по асонанци слаже са Флајшл. Ото и Леополд су два педијатра, Оскар Рие и Лудвиг Розенберг, који су били Фројдови асистенти на Институту Касовиц за дечја обољења. Овај други се венчао са сестром првог. Свако суботње вече њих тројица су одлазили у посету код офтамолога Леополда Кенигштајна на партију тарота. Могли би-

смо да нагађамо како је Ото приликом посете Фројдовима, 23. јула, прегледао Марту, која није желела да је лечи њен муж, и установио да је њено здравствено стање лоше.

Сан се десио, како каже Фројд, у раним часовима 24. јула 1895.

Текст сна и прва интерпретација

Велика дворана – многобројни гости које примамо. Међу њима Ирма коју одмах одводим у страну да бих јој у неку руку одговорио на њено писмо, да бих јој пребацио што још увек не прихвата „решење". Кажем јој: Ако још имаш болове, онда је то заиста само твоја кривица. – Она одговара: Кад би ти знао какве болове сада имам у врату, стомаку и у телу, гушим се. – Ја се уплашим и погледам је. Она изгледа бледа и подбула; помислих да сам најзад овде ипак превидео нешто сасвим органско. Поведем је ка прозору и погледам јој у гушу. При том она показа мало одупирања као што то раде жене са вештачким зубима. Помислих да јој то ипак није потребно. – Уста се затим лепо отварају и ја са десне стране налазим велику мрљу, и на другом месту на необичним набраним творевинама које се очигледно рађене према носним шкољкама приметим белосиве красте на већој површини. – Брзо позовем доктора М. који изврши поновни преглед и потврди... Др М. изгледа сасвим другачије него обично; врло је блед, храмље, нема длаке на бради... Мој пријатељ Ото сад исто тако стоји поред ње, а пријатељ Леополд перкутује је преко стезника и каже: Она с доње леве стране има неки потмуо тон, показује такође на један инфилтрирани део коже на левом рамену (што и ја, као он, упркос хаљини осећам)... М. каже: Нема сумње, то је инфекција, али не мари ништа; придружиће се и дизентерија и отров ће се излучити... Ми такође непосредно знамо одакле ова инфекција долази. Пријатељ Ото дао јој је недавно, кад се лоше осећала, инјекцију са једним пропилпрепаратом. Пропилен... Пропионска киселина... Триметиламин *(чију формулу видим пред собом одштампану крупним словима)... Такве се инјекције не дају овако лакомислено... Вероватно и шприц није био чист* (*Тумачење снова I*, стр. 112–113).

Пре него што се упустим у подробно разматрање овог сна, желео бих да изнесем своје опште утиске. Чини се да се сценарио сна састоји од две фазе: прва, разговор са Ирмом *tête-à- tête*, при чему се јавља интензивна хетеросексуална привлачност, где се задовољава жеља за посматрањем – посматрањем мистерије зачећа; потом следи дискусија између два мушкарца у којој жеља за знањем бива остварена у виду потраге за узроцима. Јединство сна је у опису и објашњењу сексуалности. „Дворана" испуњена гостима и Ирмино „грло" представљају женске гениталне органе; грло се „лепо отворило" што је омогућило „пријем" – слика коитуса. Дијагноза Ирминих симптома – она се „гуши", „бледа је и подбула", муче је „болови" у „стомаку", „нешто сасвим органско" – изричито сугеришу трудноћу. „Белосиве красте на већој површини" на „необичним набраним творевинама" јесу трагови сперме и представљају оплодњу. Обрт „и отров ће се излучити" садржи алузију на побачај који је, бар донекле, Фројд прижељкивао откако му је саопштена неочекивана вест да је његова жена поново у другом стању. Према Флису, „триметиламин" био је састојак од пресудног значаја у сексуалној хемији; слично томе, прегледање Ирмине „носне шкољке" било је својеврсно сневачево одавање признања још једној од Флисових теорија, у којој се утврђивала повезаност носа и секса. Што се краја сна и поуке ове приповести тиче – тако „лакомислено" дате „инјекције" помоћу „шприца" који „није био чист" – све то се односи на потребу прибегавања средствима контрацепције.

Међутим, овим прелиминарним тумачењем сна не објашњава се дискусија између др М.-а, Отоа и Леополда, као ни локализовање „потмулог тона" у Ирмином „левом рамену". Овде имамо још један лекарски преглед, који се, заправо, догодио шеснаест месеци раније: том приликом Фројд је био у улози пацијента а не доктора; имао је срчане сметње; Бројер и Флис дали су крајње опречне дијагнозе. Тако је сневач био двоструко присутан у свом сну, као теоретичар сексуалне етиологије неурозе, и као пацијент који пати од можда фаталне срчане тегобе. Могло би се чак рећи како је он троструко присутан, с обзиром да испитивање сексуалног живота и праћење рада срца представљају прилично верно самоанализу коју је Фројд већ неко време намеравао да изврши полазећи од својих снова – у ствари, управо од овог свог сна.

Фројдови коментари и тумачење

Ретко који сан је био предмет толиких разматрања. Ту су, пре свега, Фројдова властита запажања, која се протежу на тринаест страница непосредно после текста самог сна (*Тумачење снова I*, стр. 113–123), а затим испуњавају додатних десет страница на још десет места у књизи (у поглављу 4, „Изопачење сна": *Тумачење снова I*, стр. 141 и 146; поглавље 5, одељак А, „Рецентно и индиферентно у сну": *Тумачење снова I*, стр. 168–169, 178. и 184; у поглављу 6, одељак А, „Рад на сажимању": *Тумачење снова I*, стр. 295–298; у одељку Б, „Рад померања": *Тумачење снова I*, стр. 308–309; у одељку В, „Средства представљања у сновима": *Тумачење снова I*, стр. 313, 316, 318. и 324; у одељку Г, „Осврт на могућност представљања": *Тумачење снова I*, стр. 342; и, на крају, у поглављу 7, одељак А, „Заборављање процеса сна": *Тумачење снова II*, стр. 165). Испитивања на том сну обавили су психоаналитичари као што је Ерик Х. Ериксон, Х. Г. Ливит и И. Беренстин.[24] Макс Шур[25] расветљава једно од значења сна откривајући епизоду појаве Еме, коју су лечили и Фројд и Флис (нешто касније вратићу се на ту епизоду). Александар Гринштајн[26] посвећује прво поглавље своје књиге том сну. У фокусу његовог доприноса тој теми налази се поређење пара Ото–Леополд са чиновником Брезигом и његовим пријатељем Карлом, два лика из чувене приповетке Фрица Ројтера *Ut Mine Stromid* (Прича из давне прошлости о данима проведеним на селу), написане 1864. на мекленбуршком дијалекту.[27] Пажљивим читањем приповетке Гринштајн долази до закључка да је она организована по едипалној структури; он, сем тога, тврди како сан у својој основи има структуру истоветне природе. Та екстраполација ми се чини сумњива, с обзиром да се њом превиђа дуготрајан процес медитације и разраде кроз који је Фројд морао проћи између јула 1895. и октобра 1897, пре него што је успео да препозна сопствени едипални комплекс. Уосталом, није ли оправдана претпоставка да је, уз нешто одлучности, присуство едипалне проблематике могуће констатовати дословно у сваком сну?

Направићу резиме почетних тринаест страница Фројдовог коментара. При првом читању, његова анализа сна изгледа помало брљива, вероватно услед испресецаности систематичном употребом слободних асоцијација. Међутим, његова анализа се, заправо, одликује ванредном структурисаношћу, и развија се као игра, у којој се ликови уводе у ситуацију у првим чиновима, док је *dénouement* резервисан за саму завршницу.

На сцену прво излазе женски ликови (*Тумачење снова I*, стр. 114–117). Најважније међу њима су три својеглаве пацијенткиње, Ирма, њена пријатељица и Марта, док гувернанта са зубалом има занемарљиву улогу. Фројдова осећања током првог чина јесу: постиђеност (тиме што је морао да изврши медицински пре-

глед особе женског пола), озлојеђеност (зато што му није допуштено да обавља свој посао) и страх. Мушки ликови појављују се у другом чину. Ту је, пре свега, узнемирујући трио у саставу Флајшл, Бројер и Емануел (*Тумачење снова I*, стр. 117–118). Сва тројица су старијег ауторитета у односу на Фројда, и непрестано заузимају оптужујући став према њему: он је одговоран за убрзавање краја првог међу њима кокаином, други је био очевидац његових грешака у дијагнозирању и вођењу терапије, а што се тиче његовог полубрата, о којем нам Фројд ништа не говори, у даљој самоанализи на видело ће изаћи Фројдова суревњивост према њему. Други чин завршава се тако што на сцену нагло упадају три жене: пацијенткиња која је била под погрешном терапијом кокаином, још једна пацијенткиња, која се зове Матилда, а коју је Фројд нехотично убио сулфоналом, и Фројдова најмлађа кћи, такође Матилда, која замало није умрла од дифтерије. На овом месту, Фројдово осећање нелагодности претвара се у осећање неотклоњиве кривице. Осим тога, на сцени примећујемо још нешто изузев људских појава. Други елементи – болештине, супстанце које лече и усмрћују, Смрт лично – ступили су на сцену.

У трећем чину (*Тумачење снова I*, стр. 118–121) појављују се два члана нове мушке тројке, Ото и Леополд (трећа особа остаје непозната до следећег чина). Овога пута су то два Фројдова *алтер ега*, обојица су лекари у успону, истих година као и он. Беренстин[28] истиче да је у одабиру псеудонима Леополд прикривена алузија на јеврејски кварт Леополдштат, где су се Фројдови родитељи, по досељењу у Беч, настанили. Он, такође, наглашава начин на који су два лика доведена у контраст: Ото мање промишља, мање је брижљив, и исхитреније поступа од Леополда. Њих прати тројка коју сачињавају дете из Института Касовиц, пацијенткиња са „египатском дизентеријом" и Бројеров пацијент у чијој мокраћи је откривен повишен ниво албумина. Драма улази у климакс, и дешава се преокрет у суђењу – јер, оно што се догађа има све одлике једног судског процеса. Први чин започиње Фројдовим иступом у своју корист („кривица није моја, већ Ирмина"), а завршава његовом уплашеношћу. У другом чину, Фројд се суочава са притиском надмоћних доказа. У трећем, те доказе обарају искази сведока и адвоката. Питање које чини срж трагедије, или истраге, сада се отворено поставља: ко је крив? У наредном чину (*Тумачење снова I*, стр. 122–123) наступа расплет, на Флисов подстицај: све се може објаснити инјекцијом триметиламина. Давање инјекција увек носи извесну опасност: оне су биле узрок Флајшловог тровања; Ото пречесто даје инјекције, и доноси смрдљиви ликер од ананаса на дар. Објашњење које долази као закључак, међутим, треба тражити у триметиламину. Ирмини проблеми проузроковани су њеним фрустрирајућим сексуалним животом. Фројд, упркос свему што чујемо од оних који га омаловажавају, када заступа мишљење о сексуалној етиологији неуроза има право. Вртешка кокаина, сулфонала, амила и пропила одједном се зауставила: Фројд је пронашао формулу за којом је трагао. Преостаје још само епилог. Као по правилима класичне драме, у њему се приказују протагонисти који имају везе са последицама решења. Флис ће почети да лечи Ирму. Видимо три човека у чијим очима је Фројд оправдао себе – Флајшл, Ото и син старе госпође са запаљењем вена. Фројдов шприц није био одговоран нити за један од поменутих случајева. Старица подсећа Фројда на три жене, Марту, Ирму и Матилду, све три у вези са мотивом трудноће. На том месту, Фројд прекида свој коментар, додајући: „Мада нисам изнео све, што је разумљиво, што ми је пало на памет при раду на тумачењу" (*Тумачење снова I*, стр. 123, нап. 1). У могућности смо, међутим, да и сами изведемо његов закључак. Фројд се осећа потпуно одговоран не само за свој рад, већ и за биће које ће Марта ускоро донети на свет. Ово није случај непромишљене инјекције триметиламина. Фурије које желе смрт том детету, као цену коју треба платити за недела оца, неће му наудити. Оне су одагнане формулом живота коју је открио Фројд, и коју посматра одштампану масним словима. Дете ће се звати Вилхелм или Ана.

Овај сан за Фројда има сасвим прецизно значење, са којим нас упознаје, имајући у виду, у исти мах, и друга могућа значења: сан показује како он није одговоран за Ирмино боловање којем се не види крај. Фројд кривицу пребацује на Отоа, који га је разљутио својим опаскама и даровима: по свом обичају, Ото је испољио пристрасност и непромишљеност. У сваком случају, постоји обиље других могућих разлога за трајност њене сметње: Ирма је одбацила решење које јој је сугерисао Фројд; исто тако, могуће је да њени тренутни болови нису органског, већ хистеријског порекла; или су, можда, изазвани недостатком триметиламина, то јест сексуалног задовољења, на које је осуђена својим удовиштвом; на крају крајева, можда Отову несрећну интервенцију треба кривити за све. Сан је, тако, постао поприште унутар којег Фројд износи свој случај пред тројицом људи који га разумеју (Леополд, Ирмин пријатељ и Флис), изјашњавајући се против своја три супарника (Ото, Ирма и Бројер). То је значење сна под условом да се Ирмина болест узима као његов главни садржај.

Фројд је назначио и нека друга могућа тумачења у вези са његовим страхом од смрти, односно његовим контратрансфером. Али, он их је одбацио у корист закључка од суштинскијег значаја: „Ја се за сада мирим са једним новостеченим сазнањем: Ако се стварно држимо овде приказане методе тумачења сна, наћи ћемо да сан стварно има неки смисао и да нипошто није израз једне раскомадане мождане активности као што то тврде ауторитети у овим стварима. *После завршеног посла на тумачењу сан се може препознати као испуњење жеље*" (*Тумачење снова I*, стр. 126). Овде још једном видимо суштински однос који постоји између Фројда и његовог рада. Фројд се питао да ли су снови заиста испуњења жеља. Сан о Ирми за њега је био потврда те тезе. Штавише, Фројд је потом записао како су мисли проистекле из сна још увек мисли сна. Према томе, мисао да су снови испуњења жеља саставни је део садржаја сна.

Друга тумачења

1. У вези са људима из Фројдовог окружења

Фројдова интерпретација свог сна нипошто није свеобухватна. Када ту интерпретацију износи пред читаоце, он намерно ограничава себе на свој професионални живот. Осим тога, наглашавање сопственог осећања кривице важно је за њега, јер оно представља његово прво откриће у вези себе добијено у самоанализи, и оно је заједнички именитељ његовог контратрансфера на његове родитеље, његовог зазора у односу на своју жену, зависности од Флиса, независности од Бројера, и његове анксиозности срчаног болесника. Али многа друга узајамно комплементарна тумачења такође би требало узети у обзир. Размотримо, укратко, прво она у којима је обухваћен Фројдов однос са важним људима из његове професионалне и породичне средине.

Што се тиче Фројдовог контратрансфера на његове младе и хистеричне пацијенткиње које симболизује Ирма, жеља остварена у сну јесте жеља да се према Ани Л. (држећи се претпоставке исправности мог идентификовања Ане Лихтхајм као Ирме) не односи на начин на који се Бројер односио према Ани О.: другим ре-

чима, да не остане слеп, те стога непријемчив за несвесну жељу коју на терапеута преносе такве младе жене или младе удовице – манифестну жељу да остану у другом стању са сопственим оцем; потом, да не допусти себи да га повуче инцестуозна жеља или искушење налажења задовољства у стварном животу (ово је једно од ретких места у сну која садрже наговештаје предстојећег открића Едиповог комплекса), када његове пацијенткиње причају о томе како су заведене, пошто су тек ступиле у пубертет, од стране свог оца или човека који је његова супституција. У сну Фројд спроводи темељно испитивање Ирмине сексуалности и посматра је као слику – касније ће он то назвати фантазија – не само сношаја и трудноће, већ, пре свега другог, зачећа; он, такође, критикује облик лечења у којем би Ирми требало пружити управо оно што она у својој фантазији жели, „инјекцију" дату „без икаквог размишљања". Одатле потиче и критика Бројера изражена у сну: „*врло је блед* [Др М.], *храмље, нема длаке на бради*". Моје тумачење је следеће: др М. је бојажљив, његово расуђивање је погрешно, др М. је жутокљунац.

Што се тиче своје жене, Фројд осећа кривицу због њене нове, овог пута нежељене трудноће, која ће јој, по свему судећи, тешко пасти, а можда чак и угрозити њено здравље. Кривио је себе због немарности у употреби контрацептивних техника („*Вероватно и шприц није био чист*"). Сан је пред њега поново поставио закључак с којим је био принуђен да се суочи три до четири месеца раније: Мартини симптоми нису били хистеријске већ органске природе, били су то симптоми трудноће. Као што је Андре Берже истакао, жеља која налази испуњење у сну јесте жеља за побачајем („*отров ће се излучити*"), чиме би несрећна трудноћа била благовремено окончана.

Што се тиче Флиса, у сну се одаје признање његовим идејама. Једна од тих идеја (идеја о повезаности носа и секса) искоришћена је као оквир унутар којег ће латентни садржаји бити изложени – гинеколошки преглед – у манифестном садржају који се састоји од прегледа носа и грла. Сан је израз Фројдове жеље да заузме истакнуту позицију у својој специјалности (сексуална етиологија неуроза) попут Флиса у његовој (ухо, грло и нос). Друга Флисова знаменита теорија – мушкарци и жене подлежу периодичном феномену који регулише телесна биохемија – уведена у сан посредством триметиламина, супстанце која је, како је Флис веровао, кључ за тај систем регулисања. Фројд је жудео за тиме да оствари неко откриће у психологији које би се могло сврстати у исту категорију као и Флисова открића на пољу биологије. Фројд је желео да буде Флис, и нико други до Флис. Сан је испуњење Фројдове жеље да Флисова гледишта у потпуности усвоји, да им припише статус крупних открића, те да се поистовети с њим.

У исти мах, сан обилује разним амбивалентностима – да употребим израз који ће касније прихватити Фројд – у односу према самом Флису. Флис је отаљао операцију на Еми, једној од Фројдових пацијенткиња (тај инцидент ћу касније потанко описати). Његова жена затруднела је након што је изјавио како је на прагу револуционисања контрацептивних техника употребом своје теорије периода у одређивању дана када су жене плодне. Чини се вероватним да је преглед Ирме само параван за Фројдову латентну жељу да изврши преглед Иде Флис, младе супруге свог пријатеља и Бројерове некадашње пацијенткиње. На тај начин Фројд би се осветио пријатељу са којим је она затруднела; он је има као пацијенткињу, он је психоанализира, он се труди да види дете које она носи у својој утроби – још један наговештај едипалне природе Фројдовог „трансфера" на Флиса и антиципације свог скорог открића. Фројд налази оправдање за обе Флисове грешке, прво са Емом, затим и са Идом: његова идеализација Флиса не сме бити помућена налетом било каквих приговора.

Да ли је баш тако? У сну се понавља још један медицински призор, који се одиграо неколико месеци раније, у фебруару, приликом Флисове посете Бечу. Током тог путовања, он не само што је извршио своју безуспешну операцију на Еми, већ је и каутеризовао Фројдову носну хрскавицу. Била је предвиђена још једна сеанса каутеризације у Берлину по Фројдовом повратку са планираног путовања у северну Италију. Посматрано из тог угла, Ирма из сна постаје сâм Фројд, он испуњава своју жељу да га лечи његов пријатељ, свемоћни излечитељ. Ту поново наилазимо на наговештаје амбиваленције. Код Фројда се дотада већ увртела мисао како је Бројерова дијагноза краткотрајних срчаних сметњи од прошлог лета била тачнија од оне коју је дао Флис; не обазирући се на мишљење овог другог, Фројд је поново пропушио своје обожаване цигаре и, не осетивши никакве шкодљиве последице, закључио како оне имају веома стимулативно дејство. Међутим, исправна дијагноза коју сугерише др М. (Бројер) – „неки потмуо тон с доње леве стране" – у сну сместа добија противтежу појавом Флисове чаробне формуле која објашњава читаво питање сексуалности – формула триметиламина. Фројдова неисказана инфантилна жеља јесте да га лечи Флис као нека врста свемоћне, добре мајке. Сада ћу прећи на детаљно дискутовање извесног броја постојећих интерпретација, а предложићу и неке нове могућности.

2. У вези са Флисом и епизодом са Емом

И Фројд и Флис патили су од носних сметњи, први од емпијеме синуса, а други од гнојног ринитиса. У својој преписци они нашироко и надугачко дискутују о здравственом стању својих носева подилазећи самима себи. Тако, 25. маја 1895, Фројд пише: „Пређимо сада на моје идеје о носу. Излучивао сам прекомерно велике количине гноја, све време се осећајући сјајно; лучење је готово престало, а ја се још увек осећам веома добро"(*F* 130). Они су, да се тако изразим, били повезани посредством својих носева, везом која је оснажена употребом кокаина: Фројд је отворио пут за коришћење ове супстанце у медицинске сврхе, иако му заправо није пошло за руком да открије његова анестетичка својства; Флис је саветовао својим и Фројдовим пацијентима, као и самом Фројду, подвргавање третману погођених делова носа локалном применом кокаина. Била је то слатка освета за Фројда, који је раније био изложен жестокој критици зато што је проузроковао нови облик зависности од наркотика. Али у претпоследњој реченици изречено је, такође, јако упозорење: „Такве инјекције не дају се овако лакомислено". То је алузија на инјекцију кокаина која је Флајшла претворила у наркомана. Фројдов нос, авај, није био излечен, као ни Флисов. Флис је био присиљен да откаже један од њихових „конгреса" да би се оперисао. Без обзира на то, Фројдово поверење у њега остало је нетакнуто.

Инцидент којим је то поверење по први пут уздрмано открио је Шур[29] у неким од Фројдових необјављених писама Флису. У фебруару 1895. Фројд је започео са терапијом очигледно хистеричне младе жене која се звала Ема.[30] Замолио је Флиса да је прегледа и установи да ли су њени абдоминални симптоми назалног порекла. Током краћег путовања у Беч, Флис је видео Ему, препоручио јој је хируршку интервенцију, и лично је извео операцију; такође, искористио је прилику да прегледа Фројдов нос и изврши каутеризацију носне хрскавице. Флис је потом, из Фројдових писама примљених током марта, дознао да Емина операција није имала успешан исход. Ема је имала учестале болове, избацивање секрета не-

пријатног мириса, уз местимично крварење. Фројд је њене тегобе прво приписао хистерији, али се предомислио и обратио се специјалисти, који је безуспешно покушао да побољша дренажу ране. Прегледајући Ему код њене куће, други специјалиста установио је, том приликом, како је Флис, непажњом, у трбушној шупљини оставио парче газе натопљене јодоформом дугачко пола метра. Вађење газе изазвало је код пацијенткиње обилно крварење и пад у кому која је потрајала све док нови дрен није постављен. Фројд је био потресен (више од срамоте него од призора пуног крви), и повратио је присебност тек пошто је изашао из собе и попио чашу коњака. Колебао се читав дан пре него што се одлучио да писмом извести Флиса о његовом промашају. Емино стање је и даље било крајње озбиљно (нова крварења, опасност од инфекције и томе слично). Уместо да призна своју грешку, Флис се разбеснео што су његове колеге из Беча посумњали да је одговоран за професионални немар, и захтевали његово повлачење из лекарске праксе. Фројд је похитао да стиша индигнацију свог пријатеља: „За мене ти остајеш лекар, онај тип човека у чије руке се са пуним поверењем може ставити сопствени живот и живот своје породице“ (*F*, 20. април, 1895, 125).

Сценарио сна о Ирми понавља епизоду са Емом. Доктор (овога пута то је Фројд, а не Флис) прегледа Ирмино грло, али он, у ствари, описује оно што је Флис уочио у Емином носу (у стварном животу Фројд није прегледао носеве својих пацијенткиња нити је загледао у Ирмино грло). Доктор је од стране једног или двојице својих колега оптужен за извођење погрешног професионалног закључка. Он брани себе, пориче оптужбе, креће у противнападе, како би му, коначно, успело да кривицу свали на трећу страну. Другим речима, Фројд је преузимао одговорност за Флисову грешку: он (Фројд), требао је бити оптужен због епизоде са Емом, управо зато што није успео да направи довољно јасну дистинкцију између хистеријског и органског симптома. Сан о Ирми био је постtrauматски чин понављања изведен с циљем постизања ефекта поправног испита. Он се враћа на инцидент са Емом како би ствар била рашчишћена једном за свагда, те како би било какве потајне сумње о Флисовој професионалној компетенцији и моралној искрености биле распршене. Снови заиста имају неко значење: испуњење жеље. Сан о Ирми, као што је Фројд схватио, испуњава једну од његових жеља – жељу да се кривица скине са њега – али не на начин на који је указао сâм Фројд: Шур ће бити први који ће то истаћи, сан испуњава Фројдову жељу за ослобођењем Флиса од кривице.

Повезаност сна са Фројдовим односом према Флису не огледа се искључиво у епизоди са Емом. Као што сам већ поменуо, Фројд је већ био на каутеризовању носне хрскавице код свог пријатеља, и било је предвиђено да оде у Берлин због нове операције после свог путовања по Италији. У сну Фројд види себе као пацијенткињу коју прегледа и лечи Флис. Поистовећујући се са особом женског пола (пацијенткиња Ирма), он себе нуди као предмет Флисове жеље. Дешава се тако да је та жеља, чије је испуњење сан, у стварном животу била осујећена. У сну се каже: „[Ирма] коју одмах одводим у страну да бих јој у неку руку одговорио на њено писмо, да бих јој пребацио што још увек не прихвата 'решење'.“ Ову реченицу треба разумети на следећи начин: Флис више нема поверења у мене, није одговорио на моје писмо, морам му писати и прекорити га зато што се није сложио са решењем које сам предложио. Флис није одговорио на Фројдово писмо од 12. јуна 1895, у којем му се саопштава да је, упркос поновљеним саветима свог пријатеља, Фројд поново пропушио (*F* 132).

Стога је разумљиво што је Фројд писао Флису 24. јула, дан пошто је имао

анализирани сан, да му се пожали на то како није добио никакав одговор на своје претходно писмо; међутим, том приликом он не проговара ни реч о сну или оригиналном начину анализе: „Дајмониде [Демоне],[31] зашто не пишеш? Како си ти? Зар те више нимало не занима како сам ја? Шта се дешава са носем, менструацијом, трудовима, неурозама, твојом драгом женом, са малишаном?[32] [...] Зар смо пријатељи само у невољи? Или желимо такође да искуство спокојних тренутака делимо један са другим? Где ћеш проводити август? Ми смо веома задовољни животом какав водимо у Химелу“ (*F* 134). Хотел „Белви“, где је Фројд одсео, био је смештен у *Himmelstrasse* (дословно, „Небеска улица“).

Као што сам већ истакао, Ида Флис је, попут Марте, била у другом стању – догађај који суптилни контрацептивни прорачуни њеног супруга нису успели да предупреде. Године 1895, 22. јуна, Фројд је вести о Мартиној трудноћи поздравио са ентузијазмом, и такође најавио своје планове да посети Берлин почетком септембра. Већ сам нагласио тесну комплементарност фантазија које су постојале између ова два човека, што је резултирало тиме да су жене обојице затруднеле у исто време. Два детета која ће угледати свет у извесном смислу јесу њихово заједничко дете: то је као да су га обојица направили, уз помоћ жене оног другог. Као што је Грин приметио: „Алузија на трудноћу може чак бити виђена као начин да се предстојећи Фројдов рад претвори у пород односа између њега и Флиса.“[33] У стварном животу, Ото прегледа Марту, трудну жену свог пријатеља Фројда. У сну Фројд прегледа Иду, трудну жену свог пријатеља Флиса. Основно питање повезано са Фројдовим детињством јесте: ко је отац?

3. У вези са инфантилним жељама

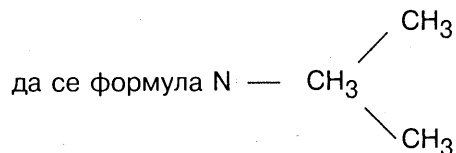
Иако ће се Фројд, у времену које је уследило, усредсредити на схватање по којем снови испуњавају жеље дана који је претходио сну, сан о Ирми такође треба испитати из угла инфантилних жеља.

Фројд је рођен 6. маја 1856. Његови родитељи венчали су се 29. јула 1855. Другим речима, он је зачет непосредно по њиховом венчању. Сан се десио ујутро, 24. јула 1895. Његов манифестни садржај приказује Мартин 34. рођендан, који је требало да буде прослављен 26. јула; његов латентни садржај, по мом суду, представља 40-годишњицу Сигмундовог зачећа. Фројд у сну замишља сцену која је за последицу имала његово рођење. То је сугерисано немачком речју за „рођење“, *Geburtsfest*, чије дословно значење је „светковина рођења“. Прва реченица описа сна такође се уклапа са овом интерпретацијом: „пространа сала“ је женска сексуална шупљина, а то је било место „у којем смо примали“ (на немачком, глагол *empfangen* има два значења, „примати посету“ и „зачети“). Поврх тога, место где се одвија пријем, хотел „Белви“, јесте име које је за Фројда, доброг познаваоца француског језика, било препуно најразличитијих значења. По аналогији са насловом чувеног касније написаног Фројдовог рада, „Ein Kind wird geschlagen“ („Дете добија батине“),[34] сан би се, са пуним правом, могао назвати „Ein Kind wird empfangen“ („Дете се зачиње“). Беренстин[35] тумачи метафору у следећем смислу: Фројд и његова жена „зачињу“ мноштво деце, пацијената и идеја.

Преглед грла и носа је прерушени гинеколошки преглед, супституција гинеколошког прегледа. У наборима меса, у ружичастим шупљинама мајчине вагине и утеруса (латинска реч изведена је из истог корена као и грчко $\nu\sigma\tau\epsilon\rho\alpha$, из којег је, пак, изведена реч хистерија) уочљиво је овеће парче некакве беле масе, што је очева сперма. То је управо она врста

призора који ће једног дана можда бити заштићен од Флисових домишљатих калкулација. У међувремену, та сцена схваћена је као узрок Мартине тренутне трудноће (шесте по реду), трудноће Иде Флис (њене прве), као и, четрдесет година раније, прве трудноће Амалије Фројд, чија је разлика у годинама у односу на њеног мужа Јакоба истоветна разлици између Флиса и Еме, те Фројда и Ирме. Сцена, према томе, представља „грешно зачеће“.

Остатак сна представља остатак тог призора. Сневач са амила (чијем непријатном мирису одговара мирис сексуалних излучевина) прелази на пропил (у Грчкој архитектури улаз се назива пропилеј; такође, то је реч којом се означава кост *labia maiora* која окружује вагинални отвор – cf. „пространа сала“ на почетку сна), потом на пропионску киселину (која, као што је Ериксон истакао,[36] има извесну асонанцу са речју „пријапски“), те, коначно, на триметиламин, и његову формулу „штампану крупним словима“ (сексуалне излучевине остављају трагове на постељини чија упадљивост би се могла упоредити са крупним словима). Рекао бих



до танчина поклапа са Фројдовим детињством проведеним у Фрајбургу. Три CH_3 подударају се са три породице које су сачињавале првобитну групу у Фрајбургу – три пара (Зајићи, Емануел Фројд и његова жена и, у скоријој прошлости, Јакоб и Амалија Фројд) заједно са својом децом. Једна породица се састоји од мужа и жене који учествују у поменутој сцени производећи, при том, трећи члан, дете. Све три породице, које су и саме тријадичне, имају по један члан као заједнички именитељ – дадиљу, Монику Зајић. На тај начин, формула је, привремено, послужила Фројду као објашњење његовог порекла. Инфантилна жеља сна јесте жеља да се открије одакле деца долазе на свет.

Могло би се поставити питање зашто је та нарочита инфантилна жеља постала садржај сна а не нека друга међу бројним потиснутим жељама детињства? То је свакако стога што је та жеља посебно значајна за Фројдову тренутну ситуацију. Он је свестан да мора проучити себе како би остварио напредак у проучавању једног непознатог подручја, наиме, несвесног. Он је одбацио све ланце који су га до тада спутавали. Сада је морао да се ослони не на Брикеа, Мејнарта, Шаркоа или Бројера, већ на самог себе и ни на кога другог. У извесном смислу, њему предстоји поновно рођење, при чему ће Флис имати улогу бабице. По узору на Гетеа и његовог јунака Вилхелма Мајстера, Фројд ће обавити властити *Bildung*. Ово предстојеће друго рођење не може а да не изазове асоцијације на његово прво рођење, када је Фројд донет на свет. Нешто му говори да се, након што се његово порекло појавило у сну, налик лику Бергота из Прустовог романа, он управо „винуо увис“. Осим тога, пропилеји нису пуки улаз, већ су и тријумфални лук. Фројд је био добро упознат са пропилејима Акропоља (својим очима он ће их видети 1904. године), а Пропилеје у Минхену обишао је у друштву са Флисом који му је причао о триметиламину. Фројд је себе замишљао као хероја који пролази кроз портик, симболизацију моћи и славе; он је „продро“ у тајну; све је протекло прилично глатко, ако изузмемо грижу савести – чега је на сваки начин покушавао да се отресе.

Причи о котлу, на коју упућује Фројд у својим коментарима о сну, требало би, како ми се чини, приступити из следећег угла: „Читава одбрана – овај сан и није ништа друго – живо подсећа на одбрану човека кога је сусед оптужио да му је вратио котао у оштећеном стању. Прво, он га

је вратио неоштећеног, а друго, котао је већ био пробушен кад га је узео на зајам, а треће, он котао уопште од суседа никад није ни позајмљивао. Али утолико боље: ако се као веродостојан прихвати само један од ова три начина одбране, човека морају ослободити“ (*Тумачење снова I*, стр. 125). Прича добија посебну занимљивост уколико котао заменимо предметом на који он својим обликом указује, то јест, женин трбух. Човек оптужен да је „позајмио“ жену или кћерку свог суседа и да ју је вратио у „оштећеном стању“ брани се на следећа три начина: не, ја сам је вратио без оштећења; она је већ била „пробушена“; ја је нисам ни пипнуо. Када се неко по први пут позабави било којом темом, зар је он, у неку руку, не дефлорише?

4. У вези са Фројдовим радом

Сан о Ирми садржи симболичне репрезентације неколико елемената који ће ући у састав, или су већ ушли у састав Фројдовог открића.

Велика дворана – многобројни гости које примамо. То је фигуративна репрезентација појма предсвесног, који је тек почео да се уобличава у Фројдовом духу; може се констатовати да је у томе присутна имплицитна замисао о чувару прага као и бројне идентификације/пројекције, скопчане са тиме, које Фројд одлучује да „прими“, односно призна као такве. Овај део сна јесте испуњење Фројдове жеље за „заснивањем“ нове науке.

Да бих јој [*Ирми*] *пребацио што још увек не прихвата „решење“.* Решење о којем је овде реч јесте „психолошка анализа“ и уважавање сексуалности коју она подразумева, а коју је Бројер, стицајем околности Ирмин блиски познаник, одбио да прихвати. У већ помињаном Фројдовом писму од 12. јуна 1895, на које Флис није одговорио, Фројд, такође, открива да „врца од нових идеја“, те да су његове „теорије о одбрани значајно узнапредовале“ (*F* 131). У сну је исказана извесна забринутост: Бројер није прихватио Фројдово решење проблема етиологије хистерије; да ли ће Флис, са своје стране, неповољно реаговати на решење ка којем се кретао Фројд у свом покушају разраде опште теорије психичког апарата?

Ларинголошко-гинеколошко испитивање Ирминог грла није пука фигуративна репрезентација Фројдових замисли у вези са етиолошком улогом сексуалности у хистерији, већ и понављање првобитне сцене – још једне „прималне“ сцене – која се одиграла између Јозефа Бројера и Ане О. Симптоми који су се очитовали код Ане О. (псеудоним који је Бројер наденуо Берти Папенхајм) били су симптоми уображене трудноће праћени симптомима фантомског рођења детета; симптоми приметни у сну код Ирме (псеудоним који је, потом, Фројд дао пацијенткињи која се вероватно звала Ана) јесу симптоми сношаја после којег следи бременитост (болови, осећај гушења, „подбуо“ изглед). То је следећи аргумент који подупире моју тврдњу у погледу идентитета Ирме. Он на знатно бољи начин објашњава зашто је Фројд своје шесто дете намеравао да назове Ана „уколико *он* буде девојчица“ (в. раније у тексту): то име би требало да симболизује прво веће откриће – откриће значења снова – до којег је њен отац дошао уз помоћ фигуре Ане–Ирме. На тај начин би, исто тако, постало знатно лакше објаснити зашто се од све његове деце једино Ана Фројд бавила психоанализом.

Сцена у којој се прегледа Ирмино грло јесте фигуративна репрезентација:
– „плодотворно“ откриће за које Фројд осећа да га носи у себи као дете, које својим мешкољењем ставља на муке свог родитеља, али за које је сада сигуран да ће га донети на свет;
– увереност да хистеричари имају потиснуте идеје не само, као Ана О., о трудно-

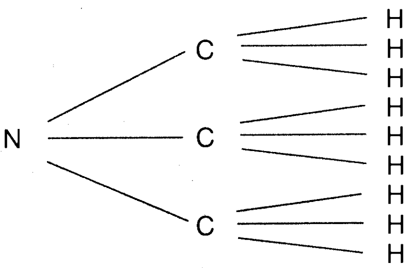
ћи и рађању деце, већ у вези са свим фазама сношаја (пре, током и после);
– Хробаков рецепт за хистеричну жену чији муж је импотентан: „*Rx Penis normalis dosim repetatur*“ (Преписати поновљене дозе нормалног пениса);[37]
– метод слободних асоцијација, са техником артифицијелне сугестије или вршења притиска, другим речима прихватањем отпора („она показа мало одупирања“) и навођења пацијента да слободно прича („Уста се затим лепо отварају“).

Завршна слика сна јесте одштампани натпис. Ова карактеристика, која се јавља у многим каснијим сновима, интересантна је у светлу опаске изнете у спису *Студије о хистерији*: „Први и најмоћнији утисак који се стиче при једној таквој анализи, сигурно је тај да патогени психички материјал – који је наводно био заборављен, који егу није на располагању и који не игра улогу у асоцијацијама и сећању – *на неки начин ипак лежи спреман, и то добро и правилно распоређен*“.[38] Сећања за која верујемо да смо их заборавили леже забележена негде, и уз примену исправне технике, она могу да се поврате. У сну о Ирми запамћени натпис је формула триметиламина. Његова трогуба структура, посматрана из новог угла, може да се схвати као да одговара трима типовима неурона који ће Фројду ускоро послужити као основа за његову формулу нервног апарата. Формула φψω по први пут се појављује у писму Флису написаном три седмице после овог сна (*F* 135). Сан је Фројдово размишљање, након паузе од два месеца, поново усмерио на општу теорију нормалне и патолошке психологије. Наговештај тога налази се већ у писму од 6. августа: „Можда је исувише смело, али је лепо, у шта ћеш се и сам уверити“ (*F* 135).

Штавише, теорија – тријада која се разгранава у нове тријаде – поклапа се са конструкцијом самог сна, у којем се све личности углавном појављују у трочланим групама. Другим речима, сан садржи симболичну репрезентацију властите структуре. Чини ми се да је упутно представити ову етапу Фројдове самоанализе апстрактним, формалним средствима, тако што ћемо најзначајније личности табеларно разврстати према редоследу њиховог појављивања и, до извесне мере, њиховог хијерархијског значаја. То, онда, изгледа овако:

		Ирма
	Удовице	Ирмин пријатељ
		Марта
		Бројер
Фројд	Старији	Флајшл
		Емануел
		Ото
	Једнаки	Флис
		Леополд

Оваквим приказом односа добија се исти образац као и у случају формуле триметиламина изведене у целости:[39]



У великој мери се чини као да је Фројд, у свом сну, схватио да се сањање, које нипошто не представља неорганизовану делатност, како се до тада веровало, повинује једном стриктном и тајном обрасцу, при чему је трогуба структура само једна од могућих илустрација тог обрасца. Непосредно пре него што је триметиламин поменут у сну, направљена је алузија на једну познату групу једињења из органске хемије, у којој се сваки

члан добија од претходног, у складу са специфичном законитошћу низања, при чему супституисање омогућава прелаз из једне групе у другу. Група алкохола састоји се од:

Метил	CH_3	CH_2	CH	
Етил	CH_3	CH_2	CH_2	OH
Пропил	CH_3	$(CH_2)_2$	CH_2	OH
Бутил	CH_3	$(CH_2)_3$	CH_2	OH
Амил	CH_3	$(CH_2)_4$	CH_2	OH

Триметиламин се добија реакцијом амила и амонијака, NH_3.

Евоцирање друге органске групе (групе киселина: пропионска киселина) и једињења која се добијају од сваког посебног члана (пропилска једињења) може се тумачити као симболична транскрипција разноликости значења сна, коју сам управо испитао. Док се сан распреда, Фројд постепено схвата како сан функционише: формални процеси у сну, као и његове латентне жеље, представљени су у садржају сна. Сан о Ирми пружа одговор на питање које је Фројд себи постављао месецима (да ли снови имају неко значење?): да, како каже сан, с тим да снови изражавају не само значење наших жеља, већ и само то значење проистиче из њихове симболичке структуре. И заиста, да ли би одређена жеља која се уклапа у ту структуру уопште могла да буде исказана?

Фројд је сада располагао тим знањем, премда га још увек није био у довољној мери свестан да би га експлицитно изразио. То знање ускоро ће постати извориште науке познате као психоанализа. У сарадњи са Бројером, Фројд је већ установио да хистеријски симптоми имају одређено значење. У ноћи 23–24. јула 1895. године, он је исправно претпоставио да нормални ментални процеси, као што је сан, такође имају одређено значење. Као и многа друга крупна открића, његово судбоносно откриће указало му се у сну. Али оно што је у овој прилици јединствено јесте чињеница да је тајна снова разоткривена у сну. Та тајна имала је импликације које превазилазе саме снове, што ће Фројд убрзо увидети. У човеку се одвија мисаони процес – обично као несвестан – у којем он настоји да стекне признање од стране људи који чине његово непосредно окружење. Чињеница да је тај мисаони процес симболичке природе не подразумева, као што је мислио Јунг и сви други Фројдови следбеници који су се удаљили од основних поставки Фројдове мисли, да се он може свести на пуки скуп алегорија и слика.[40] То нам је саопштено путем Фројдове употребе хемијских концепата, те логичког и математичког оквира његовог коментара. Али то још увек није све. Као и сваки немачки ђак, Фројд је у школи научио како је Кекуле фон Штрадониц, маштајући једног дана, открио хексагоналну структуру бензена C_6H_6, заједно са његовим извођењем од простог угљеника C. Фројд је сањао да, попут Кекулеа новог времена, у свом сну долази до открића у којем се очитовала извесна сродност са Кекулеовим открићем у формалном смислу (иако је било триангуларне, а не хексагоналне стру- ктуре) и, по свом садржају, са Флисовом теоријама о сексуалној хемији – откриће које се тицало не елемента C, угљеника, већ N, формуле мистерије свеопштег порекла, а, према Розолату,[41] и тајног знака Алеф, алфе и омеге знања. Не бих се сложио са онима који у тој формули виде претходницу едипалног „троугла“. У јулу 1895, Фројд још увек није био на трагу едипалне организације нагона, и нипошто није био у стању да је опише као троугаону фигуру.

Иако је Фројд задржао за себе неке од резултата свог самоаналитичког рада, он свакако није био сасвим свестан свих могућих тумачења која се нама данас чине више или мање вероватнима у светлу документарних доказа којима располажемо, као и различитих личних и научних проблема за која се зна да су били предмет

Фројдових настојања у време о којем је овде реч. Управо из тог разлога код Фројда је уследио даљи унутрашњи развој. У наредном периоду, док је Фројд своје снове, потом и своје успомене и парапраксе, односно омашке, подвргавао психоаналитичком испитивању, тежећи начелном идентификовању процеса (сажимање, премештање, драматизација, репресија, регресија, итд.) и утврђивању где се они одвијају (несвесно, предсвесно, свест), наставила се паралелна и пропратна, али различита, и углавном несвесна, ментална активност фокусирана на фантазматске садржаје, идентификације/пројекције, и специфичне одбрамбене конфликте скопчане са њима. Повремено је неки елемент те менталне активности издвајан и разрађиван у склопу психоаналитичког процеса. Често се догађало да психоаналитички процес буде сликовито представљен кроз те нарочито значајне производе менталне активности, наиме, кроз снове. Баш зато што се усредсредио на формалне аспекте онога што несвесно производи, Фројд је био у стању не само да разуме како психолошки апарат функционише, већ и да локализује несвесну динамику у релативно дискретном кутку своје психе, ван којег би она остала нема.

Многи одељци списа *Тумачење снова* у којима сан о „Ирминој инјекцији" пружа примере примарних психичких процеса не могу се датирати, иако знамо да су написани дуго времена након јула 1895. Они, свеједно, заслужују да буду испитани. У најдужем од тих одељака (*Тумачење снова I*, стр. 292–5), Фројд наглашава улогу механизма кондензације, односно, сажимања. Ирма је „композитна појава". Она, у исти мах, представља себе, њену пријатељицу коју је Фројд желео да лечи, Фројдову најстарију кћер, пацијенткињу коју је усмртио Фројд, дете из Института Касовиц, гувернанту која покушава да сакрије своју вештачку вилицу приликом Фројдовог прегледа и, на послетку, Марту. Др М. се састоји од два човека, са́мог себе (Бројер) и Емануела. Коначно, пропилен је она врста „компромиса" између амилена, који припада истој групи којој и Ото, и Пропилеја, који припадају супротној, Флисовој групи; Пропилеји су споменик у Минхену, где се Фројд састао са Флисом годину дана раније.

Неке друге појединости које су појавиле у сну о Ирми предмет су дискусије у другим, краћим одељцима књиге *Тумачење снова* (списак тих места дат је раније у овом поглављу), и оне обухватају следеће:
- *искривљење* жеље која добија испуњење у сну (сцена у којој жеља бива испуњена изгледа као да се ничим не издваја у склопу манифестног садржаја; сневачева перцепција догађаја не рефклектује реалност, већ његове жеље; поглавље 4);
- значај *остатака протеклог дана*: жеља скривена иза изговора: оправдан сам зато што сам ја човек достојан поштовања, стога, „ја то себи могу приуштити" (поглавље 5, А);
- одсуство *премештања*, насупрот сновима који следе (поглавље 6, Б);
- недостатак *логичне репрезентације*, нарочито у хронолошком следу и у немогућности алтернативних разрешења које изражавају слике сна (поглавље 6, Ц);
- једно од значења *идентификације*, односно приписивања једног истог елемента двема личностима у сну или жељу за замењивањем једне личности неком другом личношћу (*ibid.*);
- значај *заборављања* за интерпретацију било којег детаља који се појављује у тексту сна, колико год се он на први поглед чинио тривијалан (поглавље 7, А).

5. У вези слике тела

Преостаје нам још да извршимо тумачење сна из угла слике тела. Већ сам указао на слику пениса као прљавог шприца, слику женских гениталија као усних или носних шупљина. Све су то метафоричка средства. У вези с тим, не би требало губити из вида да се Ана О. консултовала са Бројером о свом јаком кашљу (*tussis nervosa*). Међутим, у инфантилној сексуалној теорији по којој се деца зачињу путем уста и грла, иако имплицитно присутна у сну, била је нешто што ће Фројд почети да признаје тек знатно касније, почев од случаја Доре. Такође би требало напоменути како је архитектура простора унутар којег се одиграва сан („пространа сала" са „прозором") или коју сан евоцира (Пропилеји у Минхену) такође симболична репрезентација женских сексуалних органа. У декору сна се, дакле, понавља средишња сцена сна. То понављање није пука репетиција усмерена на истицање значаја сцене. На једном дубљем нивоу ту се ради о регресији ка веома раној узајамној замењивости садржаоца и садржаја, другим речима о механизму примарне мисли који је у овом случају механизам метонимије.

У сну су, такође, евоцирани читави низови осета, од густативних (ликер од ананаса) и олфактивних (мирис амила, подразумевани вољ назалних излучевина) до хроматских („белосиве красте" и, свакако, црвенкасто-љубичасте носне хрскавице), коанестетичких („гушим се") и тактилних („Леополд је перкутује", „и ја, као он, упркос хаљини осећам"). Ово чулно богаство, које је у знатној мери карактеристично за Фројда, и које је код њега повезано са његовим суштинским емпиризмом, контраст је чињеници да се најобичнији снови углавном састоје од визуелних, а затим и од аудитивних сензација. Тачно је да вид игра важну улогу у овом сну (Фројд гледа у Ирмино грло), као и да се дијалог води у два маха (разговор између Фројда и Ирме, и дискусије између Фројда, др М-а, Отоа и Леополда). Али завршна визуелна слика је веома посебне природе: то је посматрање натписа (формула триметиламина), другим речима ишчитавање, дешифровање.

Сан такође садржи алузије на екскреторне функције као што су избацивање измета („дизентерија") и мокрење („отров ће се излучити"); Флис је рекао Фројду да се триметиламин излучује кроз мокраћу). Слично томе, као што је Ева Розенблум истакла, ту је и каламбур са речју ананас, „[чији] звук има упадљиву сличност са Ирминим личним именом": Ананас се изговара потпуно исто као *Anna nass* (мокра Ана); тако, барем, она мисли.

Она с доње леве стране има неки потмуо тон. У својим коментарима Фројд овај детаљ најпре доводи у везу са реуматским боловима који су се код њега поново појавили у левом рамену, а затим и са успоменама на клиничка испитивања случајева плућне туберкулозе. Случајеви, које он не наводи поименце, лако се могу претпоставити. Три Фројдова велика пријатеља – Мина, Бернајсова вереница, Игнац Шенберг, млади муж Софи Шваб, Јозеф Панет, и млади муж Ане Хамершлаг, Лихтхајм – сви су поумирали од туберкулозе, остављајући за собом своје неутешне „удовице". Латентни садржај је, највероватније, у следећем: уколико се деси да Марта, која је пролазила кроз тешку трудноћу, умре, а Фројд постане удовац, једна од ове две пожељне удовице биле би на располагању да је замене. За ово можемо наћи потврду: у вези са Фројдовом кћерком, Матилдом, коју он помиње у свом коментару, од Еве Розенблум дознајем како је у Немачкој општепозната шаљива анегдота о удовцу који се сручи на тек затрпану раку своје покојне жене узвикујући *„Mathilde, Mathilde, so eine krieg' ich nicht wieder"* („Матилда, Матилда, никада више нећу наћи жену као што си ти").

Али, вратимо се сада на слику тела. Шта је то на левој страни леђа што је бринуло Фројда? Током претходне две године, срчане сметње изазвале су код њега бол и бојазан, али стање се побољшало откако је донео одлуку да поново почне да пуши. Сан материјализује како

претњу коју је изрекао Флис (Флис је перкутовао Фројда – као што Леополд перкутује Ирму – и упозорио га на то да ће се услед уношења никотина срчане тегобе обновити), тако и Фројдову решеност да пркоси тој претњи.

Ова последња референца на тело тиче се пупка, видљивог знака да је човек потекао из мајчиног тела. Ту референцу налазимо у једној напомени која је незгодна за превођење колико и за разумевање: „Сваки сан има најмање једно место на којем је недокучив, као некакав пупак [*Nabel*] којим је повезан са оним што је остало несазнато [*Unerkannten*: дословно, „несхватљиво"]" (*Тумачење снова I*, нап. 2, стр. 116). Ева Розенберг указала ми је на то да Фројд није написао *Unbekannten* (непознато), реч која је очекивана у том контексту, а коју, ипак, срећемо у већини превода. То што се Фројд одлучио за *Unerkannten* по свој прилици је било зато што га је та реч подсећала на библијски израз *Ein Wieb erkennen* (спознати жену). Опште значење ове напомене у сваком случају тешко је „докучити", и Фројд је, несвесно и симболично, свакако желео да тако буде. Ако је мислио да психоаналитичко тумачење снова не може бити доведено до успешног закључка, то би било у противречности са радом који је обавио на овом сну, као и са његовим дефинитивним и често понављаним открићем да је и са́мо значење снова, на крају крајева, једно испуњење жеља. Фантазија се, тада, увукла и у његове мисли и у њихов писани израз, фантазија која би га, да је користио обичан језик, присилила да напише нешто попут овога: жена коју сањамо јесте жена са којом смо некада били спојени пупчаном врпцом, жена која за нас остаје „неспознатљива" у библијском смислу речи. Фројдово осећање немогућности потпуне интерпретације једног сна или једног симптома много је више један унутрашњи отпор изазван постојањем баријере подигнуте пред инцестом него што је последица било какве непримерености његове теоријске и клиничке спреме. Ова штура и замагљена напомена једино је место у читавом сну и његовом опширном коментару – за шта не бих рекао да је изненађујуће – на којем се едипална емоција, која у сваком случају остаје у оквиру инцестуозне димензије Едиповог комплекса, помаља на кратко пре него што ће хитро бити пресечена у зачетку. Била би то злоупотреба психоаналитичке идеологије отићи тако далеко и упустити се у интерпретирање полупризнате одбојности из сна према Отоу, Бројеру, па чак и Флису, као израза једне специфично оцеубилачке жеље. Фројд је почео признавати могућност постојања таквих жеља тек када је његов отац умро. За сада, као што сам већ назначио, он се задовољио заузимањем одбрамбеног става према сопственој амбивалентности.

Према томе, сан о Ирми представља својеврсни инвентар тела, са пет спољашњих чула, као позадином, унутрашњом осетљивошћу и ознакама које упућују на главнину важнијих телесних функција као што су дисање, циркулација, излучивање, репродукција, артикулација гласова, нервни систем и, у нешто сведенијој мери, исхрана (представљена ликером који није за пиће). У први план су истакнуте осетљиве тачке еротогене или болне природе – чињенице, функције и подручја који понекад припадају сневачевом властитом телу, а понекад телу које чини предмет његове жеље. У том погледу, жеља да се сан о Ирми обистини јесте еденска жеља поседовања мајчиног тела и стапања дететовог тела у мајчино тело. То би, уопште узев, заиста могло да буде дубље значење снова, хипотеза коју је први скицирао Штајн („Dreams enable us to find paradise lost every night" /„Снови нам омогућавају да пронађемо изгубљени рај сваке ноћи"/),[42] а касније исцрпније формулисао Понталис.[43] Та хипотеза се, међутим, заиста чини примењивијом на снове мушкараца него на снове жена; жеља поседовања очевог тела свакако је не мање значајна у женским сновима. Али, еуфорично пописивање тела које исправно ради неминовно повлачи своју супротност, попис оболелог тела. У сну су наводе сви поремећаји од којих је Фројд некад патио или још увек пати – цревни симптоми (дизентерија), фарингитис који му је, 1881. године, онемогућавао гутање или говор, назално загнојавање и срчане сметње. Фројд је пацијент којег он са̂м у сну прегледа. Другим речима, сан је израз његове жеље за вршењем самоанализе.

У том смислу, сан о „Ирминој инјекцији" јесте програмски сан за читав низ каснијих открића којима ће психоанализа бити конституисана. У њему је јасно изречен како идентитет тела сна тако и сна тела. Фројд проживљава несвесно, које је решио да открије у његовој целокупности, као тело злочина од којег се мора искупити, јер тај злочин симболично репрезентује, и метонимијски садржи, жељено тело непоседоване мајке. И управо тада, у јутро 24. јула 1895. године, његова жеља коначно је добила свој облик: он ће бити у стању да, на симболичком нивоу, поврати управо оно чега је, на путеном нивоу, морао да се одрекне.

Од сна о Ирми до смрти Фројдовог оца (јул 1895–октобар 1896)

Година која је уследила после сна о „Ирминој инјекцији" била је година напредовања. Нови подстицај изражен у том сну помогао је Фројду да не узмакне у свом раду. Дошао је до извесног броја појединачних открића која су произашла из већ стечених увида. Радикалних промена у његовом животу није било. Његова терапеутска пракса се тек спорадично увећавала, мада, у целини гледано, повода за незадовољство није било.

„Нацрт за једну научну психологију" (септембар–октобар 1895)[44]

Одређени број ситуација наговештених у сну о Ирми стварно се десио. Након Фројдовог повратка са краћег путовања по северној Италији и у Венецију, у друштву свог брата Александра, оба брата отпутовала су у Берлин како би посетили Флиса и консултовали се са њим (средином септембра 1895). Фројд је тамо имао операцију носа, и још једном постао пацијент свог пријатеља. Њихов састанак деловао је на њега крајње стимулативно, те је још у возу, на повратку кући, и наредне три седмице након сусрета са ентузијазмом писао подугачак и ненасловљен текст намењен искључиво Флису. Никада га није објавио; текст је, заједно са Флисовим писмима, издат тек постхумно, 1950, и дат му је назив „Нацрт за једну научну психологију".[45] Фројд је рукопис послао заједно са писмом од 8. октобра 1895, при чему, колико је познато, није сачувао никакву копију. Текст је скица новог схватања психичког живота. Фројд у њему реконструише законитости рада духа, на начин својствен филозофима емпирицистима, с тим да он свој аргумент темељи на управо откривеној теорији неурона, у чијој формулацији је, извесно време пре тога, и са̂м учествовао. Као инспирација послужила му је гломазна књига коју је, 1894, објавио његов учитељ Екснер, *Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen* (Увод у физиолошко објашњење психичких процеса). Увођењем израза „контактна баријера" Фројд је антиципирао појам „синапсе" (који је, 1897. формулисао Чарлс Шерингтон). Он је изложио не само принцип константности, већ и принцип инерције, по којем неурони „теже да се ослободе величине означене са Q (квантитет)" – што је, касније, постало принцип задовољства–незадовољства. Фројд је појам ега учинио изузетно важним, повезујући га са инхибицијом и

провером у стварности; он је, исто тако, сматрао да свест чини тек један део свеукупности психичких процеса.

Међутим, најкрупнији и трајни допринос текста „Нацрт за једну научну психологију" била је Фројдова дистинкција између два облика менталног функционисања, примарних процеса, с једне стране, чији циљ се састоји у пуком пражњењу узбуђења (пример: сањање) и, с друге, секундарних процеса, који се померају од пажње ка опажању и интелигенцији, и дозвољавају избор између неколико могућности пражњења (антиципација принципа реалности). Фројд је препознао значај Бројеровог доприноса теорији, чија су схватања слободне и везане енергије била карактеристична за примарне и секундарне процесе.

„Нацрт", међутим, остаје као савршени пример теоријског модела који не почива на експерименталној основи. Његова понирања у рад духа спутана су његовим тврдокорним неурофизиолошким полазиштима. Фројд овде разматра психичке процесе као квантитативно детерминисана стања неурона. Он установљава постојање три класе неурона, означене словима φ, ψ и ω, које редом одговорају спољашњем надражају, унутрашњем надражају и систему опажање–свест. И док се функција прве две категорије састоји у пражњењу квантитета, функција неурона јесте да трансформише квантитет у квалитет, то јест, за почетак, да примљени надражај претвори у незадовољство и задовољство. Читав тај систем чини „апарат" (Фројд га још увек не назива „психичким апаратом") који је у стању самостално да функционише. Комплексна – и потпуно имагинарна – интеракција тих неурона, у сваком случају, омогућиће Фројду да дође до запажања од трајне вредности. Одојче плаче како би се, путем спољашње интервенције, ослободило једног унутрашњег узбуђења у „специфичној акцији" – на пример, „снабдевање храном, блискост сексуалног објекта" (треба имати у виду повезаност, која ће се касније често поновити, између глади или жеље за сисањем, и сексуалног апетита). То сачињава „осећање задовољености", које има за последицу „трајно" и стварно пражњење (насупрот чисто халуцинаторном пражњењу), и успоставља „везу симултаности" (при чему повратак неког аналогног стања напетости оживљава успомену на задовољење и ствара жељу за тим задовољавањем), што поспешује рад контактне баријере. Коначно, „тај пут пражњења тако добија секундарну функцију највишег значаја, функцију комуникације, а почетна беспомоћност људских бића указује се као првобитни извор свих моралних побуда".[46]

Настављајући бављење истим тим процесом на примеру исте бебе, Фројд претпоставља да „мнемичка слика која се прижељкује јесте слика мајчине дојке и брадавице",[47] будући да беба настоји да пронађе „предмет налик овоме [који] је [био] први предмет задовољења и први предмет одбијања, као и његова прва сила која му је притицала у помоћ".[48] Први део „Нацрта", насловљен „Општа схема", посвећен је дистинкцији између примарних и секундарних процеса. Главни примери примарних процеса јесу спавање и снови:

„*Суштински предуслов* спавања најјасније се може уочити код деце. Деца спавају све док не осете неку [физичку] потребу или спољашњи надражај (дете је огладнело или му је хладно јер се упишкило). Деца се успавају када су задовољена (дојењем). Одрасли, исто тако, лако падају у сан *post coenam et coitum* [после узимања обрака и после сношаја]. Према томе, предуслов спавања јесте *снижавање ендогеног оптерећења у ψ нуклеусу*, што секундарну функцију чини излишном. У сну индивидуа је у идеалном стању инерције, ослобођена своје залихе Qη.

Код одраслих та залиха се похрањује у „егу"; оправдано би било претпоставити да је *растерећивање ега* оно што детерминише и одликује стање сна. А овде, као што се одмах јасно види, пред нама је „*предуслов психичких примарних процеса*".[49]

Једини клинички материјал који се спомиње у читавом првом делу „Нацрта" јесте формула за триметиламин из сна о „Ирминој инјекцији" – на коју се иначе нигде не алудира. Формула пружа пример несвесног споја две свесне мисли, једне о разговору са Флисом на тему сексуалне хемије, друге о могућној сексуалној етиологији Ирмине болести: постојањем таквих несвесних спона објашњава се очигледан дисконтинуитет у сновима. Поврх тога, закључак до којег долази Фројд у својој анализи сна о Ирми – снови као испуњење жеља – овде се износи независно од тог сна. На основу тога што се на аналогију између симптома и снова упућује у два наврата у „Нацрту", читалац може извести закључак како су симптоми такође испуњења жеља; међутим, такав закључак у самом тексту није експлицитно изложен.

Други део „Нацрта" посвећен је „Психопатологији хистерије". Једини поменути случај јесте случај Еме. Фројд наводи пример *proton pseudos* (претходне лажи) у корену хистерије. Сексуални инцидент током детињства постаје трауматичан за субјект тек *након самог догађаја*, у периоду пубертета, када нови инцидент проузрокује несвесно сећање на први, и када се сексуално ослобођење изазвано сећањем преобрати у анксиозност. Према Фројдовом уверењу „сексуално ослобођење" може се десити тек почев од пубертета надаље, и управо тај незаобилазни механизам *одложеног чина* резултат је „кашњења" пубертета у поређењу са остатком индивидуалног развоја.[50] Фројдово касније откриће постојања инфантилне сексуалности није учинило неважећим механизам одложеног чина, а прерано сазревање детета дошло је на место главног узрока диспозиције за неурозу.

У трећем делу, са поднасловом „Покушај представљања нормалних ψ процеса", Фројд настоји да пружи објашњење секундарних процеса. Секундарни процеси настају при психичком усредсређивању, операцији која се описује у смислу „механике", другим речима – психичке динамике, и која траје све док се не успостави „идентичност" између идеје жеље и стварне перцепције реалности. Изрази „перцептивни идентитет", за примарне процесе, и „мисаони идентитет", за секундарне процесе, тек касније ће бити уведени у употребу, у поглављу 7 списа *Тумачење снова*. Још једна замисао којој се Фројд вратио, развијајући је у истом поглављу књиге *Тумачење снова*, јесте значај „говорних асоцијација", које стварају механизам којим се „ψ катекса [усмерава] ка успоменама које искрсавају услед протока Qη. То је *свесна, посматрачка мисао*".[51] Говорне асоцијације стварају мост између перцепције квалитета и пражњења квантитета. „*Индикације говорних пражњења* [...] доводе мисаоне процесе у исту раван са перцептивним процесима, дају им реалност, и *омогућавају њихово памћење*."[52]

Намеће се једно питање: шта је писање „Нацрта" тачно значило Фројду у том тренутку његовог живота и његовог мишљења? Џејмс Стречи износи неколико умесних запажања на ту тему у свом уводу за „Нацрт" у *Standard Edition*.[53] Он наглашава разлаз теоријског и клиничког материјала. Теоријски систем који је скицирао Фројд десексуализован је, са изузетком повремених алузија на ендогене стимулансе или на инстинкте, док је сав клинички напредак који је направио током минуле три године указивао на сексуалну етиологију неуроза. Стречи примећује негативну и инхибиторну природу која се приписује принципу психичких процеса, руковођених избегавањем незадовољства – појам који се може наћи и у књизи *Тумачење снова*. Тек касније изложен је принцип задовољства, то јест преовлађу-

јуће потребе да се тежи производњи задовољства. Фројд се, за неко време, ограничио на принцип незадовољства (иако га није тако назвао). Коначно, Стречи „Нацрт" назива „одбрамбеним" описом духа.

По мом схватању, „Нацрт" не би требало сматрати неком врстом Фројдовог опраштања од сличних психолошких концепција које остају уско везане за перспективу ега у односу на тело и дух, пре него што ће започети рад на студији о *иду* (како ће га касније назвати), рад који ће потрајати двадесет година, све до његове теоријске ревизије из 20-их година XX века. Постоји једна значајна појединост коју коментатори често превиђају, а то је чињеница да Фројд никада није ни помишљао да публикује „Нацрт". То је разумљиво: он је убрзо постао незадовољан њиме, изгледао му је застарео. Додуше, он садржи одређен број сазнања у зачетку, и у њему се по први пут користи неколико појмова који ће, с временом, добити своје место у психоаналитичком канону. У том погледу, тај текст се може сматрати компромисним остварењем. Тачније, због Фројдовог научног опредељења, и још више, као што ћемо видети нешто касније, због његове властите психопатолошке организације, која је била хистерофобична, Фројду је било неопходно да се обезбеди једним концептуалним оквиром којим би предмет проучавања био задржан на сигурном одстојању, а да, при том, не буде маскиран. На тај начин он би се могао одважити да феномене посматра онакве какви јесу, уз неопходну меру прецизности и обазривости – да их посматра и, у исти мах, контролише.

Стречи такође истиче како је Фројдов приступ у „Нацрту" садржавао назнаке хипотеза карактеристичних за кибернетику и компјутерску теорију, као и бихејвиористичку теорију. У томе нема ничег изненађујућег, с обзиром да су те теорије изведене из неуропсихологије, која је статус научне дисциплине добила у XIX веку, у чијем развоју је Фројд, пре него што ће постати психоаналитичар, одиграо активну улогу. У епистемолошком смислу, ситуација се у односу на 1895. годину није битније изменила: жеље, фантазије, репресија, представљивост и творевине несвесног не могу бити схваћене уколико се не изврши коренити раскид са било којом схемом обликованом по моделу машина које је конструисао човек.[54]

Научно истраживање већег обима, ближи однос са Флисом и растућа анксиозност

Одмах по слању рукописа Флису, Фројд је осетио олакшање: његова истраживања су најзад озбиљније узнапредовала. Међутим, убрзо ће га обузети нове сумње, а његов морал ће се срушити. Писао је Флису: „Скупио сам своје психолошке рукописе и ћушнуо их у ладицу" (*F*, 8. новембар 1895, 150). Напокон је одустао од писања последњег поглавља о психопатологији репресије; чинило се да више никада неће написати ниједан додатни текст на тему „Нацрт". С друге стране, током прве половине 1896, Фројд је писао неуобичајено дугачка писма Флису, у којима је износио своје идеје о „φψω апарату", како га је називао, које су се непрекидно развијале. У писму од 1. јануара 1896, он упрошћава и преиначава своје излагање, уводећи измене које ће касније унети непосредно у поглавље 7 списа *Тумачење снова*, пошто уклони њихову неуролошку подлогу: халуцинација више није назадно кретање надржаја ка φ, већ ка ω; ψ неурони подразумевају свесно стање само онда када су повезани са говорним асоцијацијама; ослобађање незадовољства изазвано је конфликтом квантитета унутрашњег порекла из ψ неурона, а свесни процес (другим речима, и конфликт и трпљење до којег доводи, произлазе из човекове неспособности да се суочи са својим нагонима, пре свега са својом сексуалношћу) (*F* 160). Године 1896, 30. маја, Фројд размишља на тему процеса који назива „довођење до свести": процес довођења до свести зависи од приступачности одговарајућих речи-представа; то је компромис између потискивања и потиснутих садржаја, који је омогућила „слободно покретљива *пажња*"; он тврди како су „готово сви симптоми *компромисне* творевине" (*F* 189).

Паралелно његовим истраживањима φψω апарата, Фројд је у својој теорији сексуалне етиологије отишао корак даље и, након хистерије, прихватио концепт опсесивне неурозе. Хистерија је условљена „примарним сексуалним искуством (пре пубертета), праћеним гађењем и страхом"; а опсесивна неуроза условљена је истим фактором „с тим да њу прати *задовољство*" (*F*, 8. октобар 1895, 141). Неколико дана потом, Фројд додаје: „Да ли сам ја то теби открио велику клиничку тајну, било усмено или у писаном облику? Хистерија је последица предсексуалног *сексуалног шока*. Опсесивна неуроза је последица предсексуалног *сексуалног шока*, који се касније претвара у [*само-*] *оптужбу*. [...] Релевантни догађаји постају делотворни једино као *успомене*" (*F*, 15. октобар 1895, 144). Наредног дана, он ликујући саопштава: „Још увек сам збуњен. Готово да сам сигуран како сам разрешио загонетку хистерије и опсесивних неуроза помоћу формула инфантилног сексуалног шока и сексуалног ужитка, и подједнако сам сигуран да су обе неурозе, *гледано у целини*, излечиве – не само појединачни симптоми, већ и саме неуротске диспозиције" (*F*, 16. октобар 1895, 145). Нешто касније, један случај мушке хистерије потврдио је да се „сексуални шок" заиста састојао од „злоупотребе из доба детињства" (*F*, 2. новембар 1895, 149). Фројд ту по први пут употребљава тај термин, што је (вероватно) његова друга алузија на случај г-дина Е., описан у претходном писму као „мој 'срамни' случај [код којег] се развила хистерија у његовој младости, да би се касније испољиле варљивости памћења" (*F*, 31. октобар 1895, 148). Фројд је у том случају наставио са терапијом – његов први мушки пацијент којег ће психоанализирати – све до априла 1900, другим речима, током читавог периода његове систематичне самоанализе.[55] Још једно сазнање имплицитно сну о Ирми – симулација оргазма преко симптома – почело је да се уобличава (случај г-ђе П. J.; *F*, нацрт J, вероватно с краја 1895, 155–8). Фројд је након тога извршио још неке измене у својој теорији. Почео је да појам одбране замењује појмом потискивања, тврдећи како потискивање покреће сâм его, направио је дистинкцију између секундарне репресије (која укључује свесне призводе, као што је самооптуживање у опсесивној неурози) и примарну репресију (која укључује успомене на трауматичне сексуалне сцене), сугерисао је да је симптом компромис, и антиципирао је појам периода латенције (инспирисан Флисовим схватањима) у свом раду „Нова запажања о неуропсихозама одбране".[56]

У Фројдовом професионалном животу није све ишло сасвим глатко. Бројер, који је у јавности давао изјаве како је и сâм дошао до теорије сексуалне етиологије, приватно је нападао ту теорију. Фројд, који више није имао поверења у Бројера, одлучио је како је дошло време да сваки од њих двојице коначно пође својим путем. Сажео је своје погледе на сексуалну етиологију у чланку који се појавио у *Revue neurologique* од 30. марта 1896. под насловом „L'hérédité et l'étiologie des névroses" („Наследност и етиологија неуроза").[57] У чланку је споменуто неколико случајева у којима је сексуална траума у детињству произвела хистерију или опсесивну неурозу (тринаест случајева хистерије и шест случајева опсесивне неурозе), уз прво појављивање речи „психоанализа" у некој публикацији. Та реч се поново јавља, по први пут на немачком језику, у

већ поменутом тексту „Нова запажања о неуропсихозама одбране", насталом у исто време, али објављеном тек 15. маја 1896. Та терминолошка промена очито није имала превеликог значаја за Фројда, будући да он није нашао за сходно да о њој извести Флиса у писму у којем говори о та два чланка (*F*, 6. фебруар 1896, 170). Али она је, ипак, имала значај личног печата и предзнака самосвојности будућег рада: Фројд је сада признао да је сам дошао до једног специфичног открића (премда је исто тако сматрао потребним да назначи како је психоанализа Бројеров „истраживачки поступак"), и био је спреман да истраје у својим истраживањима.

Међутим, то није био лаган задатак: „Изолован сам онолико колико би ти волео да будем [...] јер тишина се склапа свуда око мене" (*F*, 4. мај 1896, 185). Његова пракса се гасила. Рад насловљен „Етиологија хистерије", прочитан у мају 1896. пред Бечким друштвом за психијатрију и неурологију,[58] наишао је на леден пријем, што ствари није учинило ништа лакшим. Осврћући се овог пута на осамнаест случајева, Фројд је имао смелости да проговори о предпубертетским сексуалним емоцијама и – ужас над ужасима! – да заузме став како је покушај сексуалног завођења деце од стране одраслих, чак и блиских сродственика, био превасходни узрок појаве хистерије. Једина публикација за коју се могло очекивати да ће му донети било какав јавни углед, расправа о дечјим парализама по поруџбини Нотнагела, није успела да побуди Фројдово интересовање. Рад на поруџбини се отегао,[59] Фројд се жалио како га то спречава да се посвети свом правом раду. Уз све то, либерали су изгубили на изборима у Бечу (септембра 1895), а антисемитски настројени Лугер требало је да постане градоначелник. Будућност је изгледала тмурно за јеврејску заједницу. Фројд одлучује да се прикључи Б'наи Б'рит, масонској ложи либералних Јевреја, на чије састанке уторком одлази, потом, сваке две седмице. Али у својим интелектуалним настојањима осећао се усамљен. То га је навело да се свим својим надама окрене ка Флису.

Запањеност паралелама између њихових живота и научних интересовања код Фројда никада није спласнула. Ана Фројд рођена је 3. децембра 1895. (У то време, Фројдова свастика, Мина, доселила се код Фројдових на неколико месеци како би помагала у кућним пословима, а његова пракса изненада је оживела.) Флисов син-првенац, Роберт, рођен је свега неколико дана касније. И Флис и Фројд су тежили научном идеалу кроз рад на пољу медицине – разумевање психологије, физиологије, па чак и „филозофије" (*F*, 1. јануар 1896, 159). Шест седмица касније, Фројд је променио нагласак у својој теорији, и сковао је реч која ће имати сјајну будућност: „Непрестано сам заокупљен психологијом – заправо *метапсихологијом*" (*F*, 13. фебруар 1896, 172). Оба научника су сексуалности приписала кључну улогу у феноменима које су истраживали. Један другом слали су нацрте својих поставки. Узајамне похвале, уз понеку критику, као и подстицаји за проширивање поља истраживања били су чести. Фројд је навео Флиса да своју теорију „повратне назалне неурозе" развије у оквиру једне расправе; Флис је Фројду послао рукопис расправе *Die Bezeihungen zwischen Nase und weiblichen Geschlechtsorganen: in ihrer biologischen Beduetung dargestellt* (Однос носа и женских полних органа: приказан са становишта његовог биолошког значаја) крајем фебруара 1896, објављен у облику књиге 1897. Флис је, пак, навео Фројда да истражује мигрену и поврге своју теорију периодичности психопатолошкој верификацији. Фројд већ неко време није сарађивао ни са киме на неком пројекту, и надао се да ће такву сарадњу остварити са Флисом. Он то и каже у писму од 1. јануара 1896, честитајући Флису, у исти мах, рођење сина, шаљући као

Божићни поклон нацрт текста о неурозама одбране (*F*, нацрт К, 162–9). У нацрту се описују четири „патолошке аберације у односу на нормална психичка афективна стања: *конфликт* (хистерија), *самооптужба* (опсесивна неуроза), *испаштање* (параноја) и *ојађеност* (акутна халуцинаторна аменција)".

Фројд се, 1896, срео два пута са Флисом, на Ускрс у Дрездену, и крајем августа у Салцбургу. Ти „конгреси" послужили су Фројду, који је, скромно, полагао знатне наде у свог пријатеља, као изванредна прилика за прибирање сопствених снага. „Осећам као да је некаква копрена пала преко мене, и све што могу рећи јесте да нестрпљиво очекујем наш сусрет као могућност да утолим глад и жеђ. Сав сам два начуљена уха и темпорални режањ подмазан за пријем" (*F*, 30. јун 1896, 193). Толико висока надања морала су завршити разочарањем: Флис, озлојеђен јер код Фројда није наишао на безрезервну подршку за своју теорију периодичности, није се показао као пријемчив за сугестију да би њих двојица требали да сарађују.

Погледајмо поново један аспект односа између та два човека који се појављује у њиховој преписци. Тај аспект истакао је Макс Шур,[60] који је имао приступ тада још увек необјављеној преписци, и који је, као Фројдов лекар током последњих година његовог живота, био природно заинтересован за то питање. Оно о чему говорим јесте сталан и реципрочан интерес који су два пријатеља гајила за своје физичке тегобе (нагомилавање слузи у носу и мигрена, од које су обојица патили, повремене Фројдове срчане сметње и гастроинтестинални симптоми), своја расположења (егзалтираност за којом дола- зе изненадни наступи депресије), као и своје хипохондричне забринутости (мање-више неодређена осећања погоршавања здравственог стања). Они су један другом излагали, описивали и поверавали своја болесна тела, попут детета чији мазохизам подстиче уверење да га мајка може волети једино онда када је болесно.[61]

Фројдово писмо од 6. априла 1896 (*Ф*, 180-1) карактеристично је сведочанство тог аспекта њиховог односа:

„Глава ми је препуна датума и идеја о сумирању, поносан на признања која сам добио, са надобудним осећањем самосталности, запао сам у неку врсту претераног благостања, и олењио сам се јер не могу да повратим модикум несреће[62] који је од суштинског значаја за интензиван рад. У стању сам да забележим једва по коју идеју која дође као производ мог свакидашњег рада на међузони[63], што је уопштена потврда утиска да је *све* онако као што претпостављам да јесте, те да ће се све неизоставно разјаснити. Навешћу, између осталог, сасвим изненађујуће објашњење крварења Екштајнове – које ће ти причинити доста задовољства.[64] Већ сам дошао до решења приче, али стрпићу се да га изнесем пред пацијенткињом све док она сама не узнапредује у свом разумевању.

У складу са твојим захтевом, почео сам да се у сваком погледу изолујем, што ми не пада сувише тешко. Међутим, прво морам да извршим једну обавезу – предавање у психијатријском друштву у четвртак. [...]

А што се мене тиче, ту су мигрена, назални секрет, напади страха од умирања, као овај данас, иако је за моје стање Тилгнерова смрт од срца кудикамо заслужнија од датума. Доста си ми помогао да нађем меру у пушењу дувана, исто тако, осећам се знатно одлучнији и, уопште, у бољем стању од нашег прошлог *entrevue*. Наш сусрет био је благотворан и неопходан. Ускоро ћу те изненадити са новим психолошким скицама; тренутно сам страховито лењ што се писања тиче. Узгред буди речено, и од најмање количине алкохола потпуно заглупим."

Проблем са којим су се суочили и Фројд и Флис био је у томе како објаснити своје физичке слабости и ћудљивост

расположења. Сваки од њих двојице био је, у складу са својим темпераментом, склон различитом типу објашњења, биолошком у Флисовом случају, психолошком у случају Фројда. На крају се показало да је управо та дивергентност непремостива, и она је убрзала раскид њиховог пријатељства. У свом објашњењу, које Фројду саопштава приликом њихових „конгреса", као и у склопу чланка који му шаље крајем фебруара 1896, Флис проширује периодичну природу женских менструација на оба пола. Мушкарци такође имају „периоде", само што је њихов циклус краћи (23 уместо 28 дана). Нагомилавање слузи у носу еквивалент је менструалном одливу. Општепознати симптоми кроз које пролазе жене током менструације – главобоље, брзо замарање, раздражљивост и нерасположење – такође се могу констатовати код мушкараца. Фројд је зато приступио бележењу датума свих својих бољки, мерећи интервале који их раздвајају, како би могао да успостави њихову хронолошку повезаност са значајнијим и мање значајним дешавањима у свом животу. Изненађује чињеница да се ниједан од психоаналитичара који су се бавили тим питањем (Џонс, Крис,[65] Шур) није одважио на формулисање било какве интерпретације која се исувише намеће: у својој теорији периода Флис је изражавао своју фантазију отклањања полне разлике. Али док та фантазија обично узима облик превасходно мушког става да су жене једнаке мушкарцима (другим речима, покушај да се женама додели нешто што би било фалички еквивалент, а не би био сâм пенис) код Флиса (чији пример са ентузијазмом следи Фројд) догађа се супротно: фантазија добија свој израз у приписивању мушкарцу оних одлика еквивалентних претпостављеној женској кастрацији. Штавише, подударност у фантазији ова два мушкарца мора да је послужила као задовољење њихове латентне хомосексуалности.

Као што смо видели, Фројд је од пролећа 1894, када су се код њега појавиле срчане тегобе које је тровање никотином само погоршало, упознат са страхом од умирања и свестан неумитности сопствене смрти. Његови уобичајени депресивни и психосоматски симптоми постали су, од тада, још израженији, али он још увек није био у стању да утврди јасну везу између тог страха и својих симптома. И као што се с времена на време покоравао Флисовим налозима да престане са пушењем или, барем, да га смањи, исто тако је био сагласан са теоријским објашњењем периодичности слабости код мушкараца које је понудио његов пријатељ, вероватно због управо описане латентне фантазије: анксиозност коју производи бојазан од кастрације у интелектуалној форми теорије периода донекле је омогућила Фројду да се усредсреди на свој страх од смрти без разумевања или поистовећивања са њим. У исти мах, Флисово биолошко и нумеролошко објашњење, објашњење руковођено спољашњим детерминизмом тешко да је могло задовољити Фројда, све убеђенијег у постојање одређеног унутрашњег детерминизма. Писмо које сам опширно наводио очито показује како се Фројд колебао између објашњења на основу теорије периода, коју је интелектуално прихватио, збијајући, свеједно, шале на њен рачун, и психолошког објашњења, наговештеног у реченици у којој се Фројд поистовећује са чувеним вајаром Виктором Тилгнером, који је управо преминуо не доживевши свој коначни уметнички тријумф.

Шур[66] са пуним правом скреће пажњу на утицај Тилгнерове смрти на Фројда, и износи податке који помажу да се та повезаност разуме. Рођен у сиромашној породици која се доселила у Беч када је био стар две године, Тилгнер (1844–96) је био студент Академије уметности коме је прорицана блистава будућност. Постепено је развио дубоко личан стил, посебно након путовања по Италији које му је омогућено

као поклон од стране покровитеља. Његов највиши успех био је учешће и победа на конкурсу за израду велике статуе миљеника читавог Беча, Моцарта. Када је рад на статуи окончан, а датум откривања утврђен, Тилгнера су почеле да опседају злослутна предосећања: обузео га је страх да неће поживети да ужива у тренутку своје славе. У послеподневним часовима 15. априла 1896. (шест дана после свечаности откривања), Тилгнер је одлучио да се неколоко нотних редова из Моцартове опере *Дон Ђовани* уклеше на постаменту (сцена у којој се дух командатореа појављује пред Дон Ђованијем, који га је убио након што је завео његову кћи, и убија кривца). Тилгнер је, потом, играо тарот. Током ноћи, имао је срчани напад (коронарну тромбозу), и подвргнут је третману. Али, 16. априла ујутру, други срчани напад показао се као кобан. Послеподне истог дана, у новинама „Neue freie Presse" објављена је Тилгнерова умрлица, коју је Фројд прочитао после вечере. Сместа је Флису написао већ цитирано писмо. Није тешко замислити које су све паралеле између Тилгнеровог и његовог сопственог живота запале Фројду за око, као и страхове које је вајарева смрт од срчаног удара неизоставно пробудила у њему. Такође, лако је увидети зашто је Фројд претрпео још један излив симптома, озбиљнији од претходних, по свој прилици рачунајући да су, налик Мојсију, сви велики иноватори осуђени да на Обећану Земљу баце тек поглед издалека, а затим издахну пре него што их успех овенча славом.

Та епизода предсказала је и отворила пут за психички рад спроведен у јануару 1896. у сновима из Рима. У њој се показало да су два добро позната чиниоца стварања активно функционисала у самом Фројду – поистовећење са покорном и плодном женом, и борба против страха од смрти.

Снови о жеђи и буђењу

Али шта је са Фројдовим сновима у време када његова расположења и даље трепере између полета и депресије, а проблем пушења поново почиње да га брине? Године 1895, 21. септембра, још увек при пуном самопоуздању после повратка из Берлина, Фројд је имао сан који је пружио „најсмешнију потврду концепције према којој су снови мотивисани испуњењем жеља" (*F*, 23. септембар 1895, 140). У поглављу 3 списа *Тумачење снова*, које следи после анализе сна о Ирми, под насловом „Сан је испуњење жеље", Фројд расправља о једној категорији својих снова коју назива снови комодитета. То су снови о задовољавању жеђи. „Постоји, на пример, један сан који могу да изазовем у себи када год то зажелим, такорећи експериментално. Ако увече једем сардине, маслине или иначе нека слана јела, осетим ноћу жеђ која ме пробуди. Али буђењу претходи један сан који сваки пут има исту садржину, наиме, пијем воду. Халапљиво срчем воду, она ми дивно прија као што може пријати само хладно пиће кад човек скапава од жеђи, и затим се пробудим и морам стварно да пијем" (*Тумачење снова I*, стр. 128). Према томе, контекст писма од 23. септембра сугерише да је сан који је Фројд сањао две ноћи раније био експерименталне природе.

Као што сам већ рекао, први део текста „Нацрт за једну научну психологију" – одељак који је до тада већ био довршен – закључује подуже разматрање о сновима. Фројд ту тврди како је „циљ и смисао" снова, барем када се ради о нормалним сновима, испуњење жеља. Користећи пример инјекције триметиламина, он илуструје чињеницу да су свесне мисли сна повезане са несвесним прелазним спојницама, које су у овом случају идеја да је Ирмина болест сексуалне природе, и сећање на дискусију вођену са Флисом на тему сексуалне хемије. Фројд указује на

велику сличност између процеса који се одвијају у току сна и патолошких механизама[67] – откриће на које је Фројд заборавио све док до њега није поново дошао 1899 (*F*, 19. фебруар 1899, 345). У свему осталом објашњење механизама сна апстрактно је изведено из тронеуронске теорије.

Наредне године, Фројд је трагао за даљом потврдом своје теорије у дечијим сновима, посебно сновима властите деце. Током летњег одмора 1896, проведеног на језеру Аусе, Фројдова најстарија кћер, Матилда, која је имала осам и по година, сањала је како њена мајка велике комаде чоколаде замотане у плави и зелени папир баца у спаваћу собу – оне исте чоколаде којом је, претходни дан, забранила деци да се послуже из аутомата са слаткишима. Исте ноћи, Фројдов син Оливер, стар пет година и три месеца, сањао је како је стигао до Симонијеве колибе на путу ка планинском врху Дахштајн, до које, на његово силно разочарање, Фројдови у својој шетњи претходног дана нису стигли (*Тумачење снова I*, стр. 132–4). Истог лета Фројдова кћерка Софија, тада јој је било три године и три месеца, предузела је у сну путовање преко језера Аусе знатно дуже од кратког путовања из претходног дана које ју је растужило (*Тумачење снова I*, стр. 134). Следећег лета, Фројдова друга кћер, Ана, тада стара свега деветнаест месеци, сањала је „вагоде (јагоде)“ које претходног дана није смела да једе (*Тумачење снова I*, стр. 135; F, 31. октобар 1897, 276).

Отприлике у исто то време Фројд је проширио поље деловања свог метода анализе снова. Код својих пацијената је открио, а на себи проверио, како је могуће успешно извршити интерпретацију сна који се десио у прошлости, чак и сна из детињства. У поглављу 3 списа *Тумачење снова* налазимо описе извесног броја Фројдових сопствених снова сличних сну који је имао Рудолф Кауфман (већ помињан раније у тексту): „Такви снови комодитета били су код мене, у мојим млађим годинама, врло честа појава. Навикнутом да радим до дубоко у ноћ, рано буђење увек је представљало тешкоћу за мене. Тада бих обично сањао да сам устао из постеље и да стојим крај умиваоника. После извесног времена нисам могао да не приметим да још нисам устао, али сам у међувремену ипак неко време спавао“ (*Тумачење снова I*, стр. 130).

Лето 1896. године било је за Фројда доба испуњено срећом. Више га нису прогањале никакве финансијске потешкоће, што је искористио да по први пут у животу отпутује на двомесечни одмор. Породицу је сместио у Аусеу у Штајерској, области прилично удаљеној од Беча, где им се придружио средином јула и провео са њима тамо месец дана. Током последње седмице августа, Фројд се срео са Флисом у Салцбургу, затим отишао на други обилазак северне Италије са својим братом Александром. Путовање је било дуже од оног претходне године: најпре су се вратили у Венецију, потом, у наредне две седмице, пропутовали су Падову, Болоњу, Равену, Фаенцу и Фиренцу, град који је на њих оставио тако дубок утисак да су у њему проборавили читавих недељу дана.

Марта је у октобру те године по први пут од свог венчања напустила породицу како би провела две седмице са својом мајком у Хамбургу, заустављајући се при одласку и повратку у Берлину због посете Флисовој породици. Њена сестра, Мина, до тада се већ за стално уселила у дом Фројдових. Бистрог ума, довитљива и пријемчива, она је, постепено, преузела улогу коју је Марта имала у прошлости, наиме, улогу поверљиве особе са којом је Фројд могао да разговара о својим научним пројектима и новим идејама.

Сан о „затварању очију“ (25–26. октобар 1896)

Године 1896, 30. јуна, Фројд је писао Флису: „Мој остарели отац (81 година) налази се у Бадену у веома ломном стању, са тешким срчаним сметњама, парализом бешике, и другим тегобама. Нестрпљиво ишчекивање новости и путовање да га видим били су једино што ме је занимало у протекле две седмице“ (*F*, 30. јун 1896, 193). У кратком писму од 26. октобра, састављеном медицинском терминологијом, дат је опис смрти Јакоба Фројда, која се десила 23. октобра (*F*, 26. октобар, 201). Али до 2. новембра Фројдове емоције су већ увелико прорадиле:

„Неким од замрачених путељака који кривудају иза званичне свести смрт старог дубоко ме је потресла. Веома сам га ценио, добро разумео. Са оном својом нарочитом мешавином дубоке мудрости и непојамне ведрине он је извршио снажан утицај на мој живот. Пре него што ће умрети, његов живот већ је био окончан, али у [мом] унутрашњем бићу тај догађај поново је пробудио све оно што је било некада. Сада се осећам потпуно смрвљен“ (*F*, 202). Фројд, затим, описује сан који је имао ноћ након сахране. Тај сан значио је прекретницу у његовом унутрашњем животу, која ће имати важне реперкусије у његовом раду. Он је заслужан што је Фројд дошао на идеју да спроведе самоанализу и напише студију о сновима – што ће и сâм схватити када заврши овај двоструки задатак. У предговору за друго издање књиге *Тумачење снова*, из 1909, он пише: „Јер ова књига за мене лично има дубљи субјективни значај – значај који сам схватио тек пошто сам је завршио. Она је била, како сам открио, део моје сопствене самоанализе, сопствене реакције на очеву смрт – односно, на најважнији догађај, на најтежи губитак у човековом животу. Откривши то, осетио сам како нисам у стању да избришем трагове проживљеног искуства.“[68]

Сан од 25–26. октобра 1896. састојао се од свега једног писаног обавештења. У писму Флису и у књизи *Тумачење снова* наилазимо на нешто другачије варијанте тог сна. Ево како је сан описан у писму:

„Морам да ти испричам о једном утешном сну који сам сањао ноћ након очеве сахране. Налазио сам се на месту где сам могао да прочитам знак на којем пише:

Молимо вас
да затворите очи.

Одмах препознајем да је то берберница у коју одлазим сваког дана. На дан сахране морао сам да чекам и зато сам са малим закашњењем стигао у кућу где је лежао покојник. У то време моја породица негодовала је јер сам удесио да сахрана буде тиха и једноставна, за шта су се сви касније сложили да је било сасвим оправдано. Такође су били делимично увређени мојим кашњењем. Та реченица на знаку има двојако значење: треба извршити своју дужност према умрлом (извињење, као да ја своју дужност нисам извршио, због чега ми је било неопходно да придобијем попустљивост), као и стварну дужност. Сан, дакле, проистиче из склоности самооптуживању која се, по правилу, јавља код оних који остају у животу (*F*, 202).“

У књизи *Тумачење снова*, тај сан описан је у поглављу 6, „Рад сна“, у одељку Ц, „Средства представљања у сновима“, као пример начина на који се изражава *алтернатива*:

„Ноћу, уочи[69] сахране мога оца, сањам о једној штампаној табели, плакату или огласу – отприлике као што су цедуље са натписом 'забрањено пушити', које се налазе у чекаоницама железничких станица:

'Умољавате се да затворите очи'
или, 'Умољавате се да затворите једно око',

што сам ја навикао да представим у овом облику:

очи
'Умољавате се да затворите око.'
једно

Свака од ове две верзије има свој нарочити смисао и, у тумачењу снова, води у нарочитом правцу. Ја сам церемонијал изабрао што је могућно једноставније јер сам знао како је покојник мислио о оваквим припремама. Али остали чланови породице нису се сложили са оваквом пуританском једноставношћу; мислили су да ћемо се морати стидети од људи који ће присуствовати сахрани. Стога текст моли 'да се једно око затвори', тј. да буду попустљиви. Значење нејасноће коју смо описали са једним или-или овде се нарочито лако може схватити. Раду сна није пошло за руком да створи један јединствени, али онда двосмислени текст за мисли сна. Тако се обе главне црте мисли већ у садржини сна једна од друге одвајају.

У неким случајевима подела сна на два подједнако велика дела изражава алтернативу коју је тешко приказати.

Веома је упадљиво држање сна према категорији *супротности* и *противречности*. Ово се просто занемарује, те се чини као да 'не' за сан не постоји. Сан узима такође слободу да било који елеменат представи супротношћу жеље, тако да најпре ни за један елеменат способан за супротност не знамо да ли је у мислима сна садржан као позитиван или негативан" (*Тумачење снова I*, стр. 319–320).

Цедуља има функцију истоветну триметиламину у сну о „Ирминој инјекцији", само што овом приликом нису употребљени компликовани хемијски симболи. Симбол има двоструко значење преузето из свакодневног језика. То је злослутна шала, први од многих каламбура које ће се наћи у Фројдовим сновима.[70] Дотични натпис више изгледа као знак ЗАБРАЊЕНО ПУШЕЊЕ какав се може видети по железничким станицама. Немојте пушити, иначе ћете истрошити своје срце пре времена и умрећете млади. То је алузија на епизоду са срчаним тегобама из априла 1894. и Флисове сталне опомене да престане са пушењем. Станична чекаоница упућује на још једну од Фројдових анксиозности, његову фобију од железнице.[71] „Умољавате се да затворите очи" јесте света дужност коју су живи дужни да извршавају према мртвима, што је Фројд заиста и извршио према свом оцу. Али када се ради о некоме ко у дом покојника стиже са закашњењем, уз то, некоме ко је „удесио да сахрана буде тиха и једноставна"[72] – поступак који је за остатак Фројдове породице био двоструко запањујући – онда је то очигледан захтев за попустљивошћу: затворите очи пред Фројдовим занемаривањем дужности. На немачком језику, израз „затворити једно око" има само конкретно значење физичког чина. Сневач га употребљава да би изразио последњу пошту коју као син мора да ода покојнику. Израз „затворити једно око", с друге стране, употребљен је у преносном смислу моралног опроштења. Комбинацијом та два израза, наизглед тако слична али супротна по значењу, добијено је у сну нешто што личи на математичку формулу. Двоструко значење упадљивије је на енглеском језику, јер израз „затворити очи" има и буквално и преносно значење. Фројд је, дакле, тек када је потонуо у бол и ожалошћеност почео да осећа у себи све јаче присуство осећања кривице према свом оцу, које је остало скривено још од његове најраније младости.

С обзиром не само на Флисове, већ и Фројдове жеље у будном стању, сан је захтев за попустљивошћу. Зажмурите, каже се у сну, уколико се не покоравам вашим забранама, или уколико у свом животу, као и у својим сновима, испуним своје жеље. Нешто касније од Фројда дознајемо како је Јакоб био попустљив

отац. Флис је позван да заузме како његово место стимулативног его-идеала тако и толерантног супер-ега: то је први пут да Фројд даје писани опис једног од својих снова о Флису (у тексту „Нацрт" су тек летимично биле укључене референце на сан о Ирми).

Имајући у виду инфантилне жеље, амбиваленција ка чијем избегавању се тежило у сну о Ирми, која је у том сну лоцирана у фигурама ауторитета, овде почиње да бива свесна, а примални објект ка којем је усмерена – отац – признат је. Оцеубилачка димензија едипалне организације по први пут је наговештена.

С обзиром на психоаналитички поступак и репрезентацију Фројдове самоанализе у његовим сопственим сновима, молба „затворите очи" била је једна од инструкција које је Фројд давао својим пацијентима на почетку терапије. У сну о Ирми он се придржавао властитог савета о слободном асоцирању у току епизодне сеансе. Овога пута, он други савет примењује на себе: Фројд предузима непрестани психоаналитички напор, који је ишао од фрагментарне самоанализе ка систематичној самоанализи. Заклопити оба ока значи спавати и сањати. Држати оба ока отворена јесте бити будан и расуђивати. Са једним отвореним оком, и другим које је затворено, у прелазном смо стању – стању аналитичког рада.

Анализа сна омогућила је касније Фројду да, за време писања књиге *Тумачење снова*, дође до открића формалног процеса путем којег ***амбиваленција*** латентних мисли може бити изражена ***двоструким значењем*** манифестног текста.

Најзад, што се тиче слике тела, два органа упућују на тело. Срце, Фројдова слаба тачка, имплицитно је присутно у опомени да не пуши: сада, када ми је отац мртав, долази ред на мене да умрем – и то да умрем од срчане сметње. Очи добијају истакнуто место, антиципирајући каснија сећања на једнооког лекара (отуда амбиваленција између једног и два ока) из његовог детињства и операције глаукома коју је имао покојник. Ту је и референца на библијски закон којим се сину забрањује да гледа разголићене очеве гениталије, закон који је Фројд прекршио тако што је лечио свог оца на самрти. Још једна важна тема тела јесте тема чистоће – берберин који Фројда свакодневно брије, припремање покојниковог тела за погреб у којем је, имплицитно, Фројд узео учешће (то постаје експлицитно у наредним сновима). У сну се успоставља, премда остаје необјашњена, веза између чистоће и осећања кривице.

У својој опширној дискусији овог сна, као и снова који се нижу за њим, у којима се појављује Фројдов отац, Конрад Штајн[73] долази до неколико закључака. Природна смрт Јакоба Фројда (он је био стар и болестан) изјаловила је још увек снажну инфантилну жељу његовог сина да убије свог оца: „Оно што је за сневача значајно јесто да је он себе сматрао виновником очеве смрти."[74] Он, даље, тврди: „Очигледна је чињеница да је смрт његовог оца учинила доступном његову мајку, барем према инфантилним замислима."[75] У том погледу, смрт и сан били су, како ми се чини, незаобилазна етапа у Фројдовом открићу Едиповог комплекса. Враћајући се на најранију инфантилну жељу – жељу за свемоћи – Штајн тумачи оно „Затворите очи" као негацију очеве „природне смрти" и реафирмацију, путем осећања кривице зато што се према њему понашао прекорно, свемоћи синовљеве жеље да убије свог оца: „Отац је умро зато што је било предвиђено да он умре: управо то је оно што се мора порећи испуњавањем, у виду сна, прижељкивања нечије смрти или показивањем како неко заслужује да буде осуђен. Отуда произлази да је неко крив, не за преступ за који сам себе оптужује, већ зато што је проузроковао очеву смрт. Та импликација не сме бити откривена."[76]

Већ сам напоменуо како декор сна о Ирми (дворана са прозором у којој се

примају гости) репродукује, у облику слике, сцену која ће се одиграти, следствено властитој динамици, у првом плану (испитивање унутрашњости женског тела почев од грлића вагине). У сну о смрти Фројдовог оца, окружење је поново дворана (овога пута станична дворана, односно станични перон), која садржи конотације о страху од одвајања као и симболичну репрезентацију, које је Фројд постајао свестан, смрти као путовања. Ова одлика места вршења радње даље интензивира једно од значења натписа на цедуљи: од сина се захтева да затвори очи – очи свог умрлог оца, што је он, заправо, учинио дан или два пре тога. Али место дешавања такође је фризерска радња, у којој берберин витла својом бритвом, или можда радионица бравара Зајића, у којој је Фројд као дечак волео да прави дрангулије од металних опиљака, као и складиште у суседству где су две породице Фројдових обично радиле. Али у самом сну сценографија ни изблиза није тако описана: ништа не може да се види, и уместо сцене која је могла бити описана (сечиво у покрету, кључеви који се изрезују, одрасли у послу), ту је натпис који управо каже како ништа *не треба* да буде виђено („Затворите очи"). На тај начин инфантилно сећање којим је сан био мотивисан, и чије оживљавање омогућава Фројду да направи одлучујући помак у свом открићу психоанализе, у ствари изостаје. Место где би оно требало да се појави је назначено, а услови који управљају његовим садржајем су побројани. То је сећање на нешто, или пре на некога, што је Фројд као дете видео приликом неког одласка, раздвајања, и/или путовања железницом – неко кога је видео у ситуацији која мора да је за његовог оца била увредљива, која је навела оца да свом сину заповеди, док је дотична особа још била у тој ситуацији, да затвори очи. Ухваћен између очевог наређења и сопствене жеље да посматра, мали Фројд је пронашао компромисно решење које је у сну прилично буквално исказано: једно је око затворио, али је гледао на друго око.

Сан о Ирми и његово тумачење били су за Фројда, у изесном смислу, ништа више до интелектуална вежба. С друге стране, у сну о „затварању очију", снавачево учествовање у сну и преиспитивање самог себе, инхерентно његовој интерпретацији, добијају већи значај. Фројд је, све до тада, чињеницу да снови имају неко значење посматрао као научну истину. Она је сада постала субјективна истина која је од њега захтевала да се посвети једном дуготрајном личном напору.

[Didier Anzieu, „The discovery of the meaning of dreams", *Freud's selfanalysis*, International Universities Press, Madison/Connecticut, 1987, pp. 122–174]

Превео са енглеског
Ђорђе Чолић

Напомене

[1] Cf. изворник, табела 1, pp. 79–84.

[2] Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work. Vol. I: The Young Freud, 1856-1900*, Hogarth Press, London, 1953, ch. 16.

[3] Marie Bonaparte, Anna Freud & Ernst Kris (eds.), *The Origins of Psycho-Analysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes, 1887–1902, by Sigmund Freud* (trans. by Eric Mosbacher & James Strachey), Basic Books/Imago, London/New York, 1954.

[4] Сигмунд Фројд, *Тумачење снова*, Одабрана дела Сигмунда Фројда књ. 6–7, Матица српска, Нови Сад, 1969–70.

[5] Sigmund Freud, «Über die Bernhardt'sche Sensibilitätsstörung am Oberschenkel», *Neurol. Zbl.*, 14, nr. 11, p. 491.

[6] Сигмунд Фројд & Јозеф Бројер, *Студије о хистерији*, Чигоја штампа, Београд, 2004, стр. 90–91.

[7] K. A. Scherner, *Das Leben des Traumes*, Berlin, 1861; J. Volkelt, *Die Traum-Phantasie*, Stuttgart, 1875; F. W. Hildebrant, *Der Traum und seine Verwertung für's Leben*, Leipzig, 1875; L. F. A. Maury, *Le someil et les rêves*, Paris,

1878; J. Delboeuf, *Le someil et les rêves*, Paris, 1885; Marquis d' Hervey de Saint Denis, *Les rêves et le moyens de les diriger* (анонимно издање), Paris, 1867; P.-M. Simon, *Le monde des rêves*, Paris, 1888.

[8] Подробнији резиме литературе написане на ту тему може се наћи у овој књизи, cf. изворник, p. 460-3.

[9] Патолошки снови „не разоткривају само наше пороке и наше притајене тежње, већ [...] настају као последица поремећаја тежњи које су у будном стању увек врло скучене" (Maury, *op. cit.*, p. 28) У стању сна човек „постаје играчка свих оних страсти које му у будном стању забрањује његова савест, осећај части и страх" (*op. cit.*). Сви они који су заинтересовани да ствар детаљније испитају требали би упоредити Моријеве коментаре сна о смрти свог оца са Фројдовом анализом снова које је имао када је био у жалости за умрлим оцем, попут сна „Затворите очи" и сна „Отац на самртничком одру као Гарибалди".

[10] Cf. изворник, ch. 1.

[11] Cf. E 303–11.

[12] L. Strümpell, *Die Natur und Entstehung der Träume*, Leipzig, 1877.

[13] Непосредан утицај Шернерових схватања прво је могао бити примењен у области естетичких теорија, а не у психологији: Роберт (Robert) и Фридрих Теодор Фишер (Friedrich Teodor Vischer) повлаче паралелу између његовог симболизма тела у сновима и архитектуралног симболизма у древном Египту и Индији, и показују да су у тим цивилизацијама светилишта била осмишљена као репрезентације људског тела.

[14] Нешто касније, надреалисти ће о Морију и Ерве де Сент-Денију говорити као о претечама активног укључивања онirичке активности у књижевно стварање. О обојици дискутује Саран Александријан (Sarane Alexandrian) на почетку своје књиге *Les surréalistes et le rêve*, Gallimard, Paris, 1974.

[15] W. Robert, *Der Traum als Naturnotwendglikeit erklärt*, Hamburg, 1886.

[16] A. Grinstein, *Sigmund Freud's Dreams*, International Universities Press, 1980, 64a.

[17] Sigmund Freud, „The Neuro-Psychoses of Defence", *Standard Edition* 3, p. 43.

[18] Sigmund Freud, „Further Remarks on the Neuro-Psychoses of Defence", *S E* 2, p. 159.

[19] Види нап. 5; Sigmund Freud, «A Reply to Criticisms of my Paper on Anxiety Neurosis», *S E* 3, p. 121.

[20] Види нап. 10.

[21] Да ли је то исти онај Лихтхајм, професор неурологије у Бреслауу који је, у сарадњи са Карлом Верникеом (такође професором на Универзитету у Бечу и Бреслауу), изложио теорију афазије коју је касније критиковао Фројд у својој књизи на исту тему (Sigmund Freud, *On Aphasia*, London/New York, 1953)? На једном месту у писму писаном из Берлина Марти (19. март 1886) сугерисана је та могућност: „Примио сам писмо од Л. из Бреслауа, који ме моли да се побринем за његову свастику и члана здравственог већа (*Sanitätsrat*) који је у сродству са њим". Уредници додају следећу напомену: „Вероватно Рудолф Лихтхајм, Хамершлагов зет" (Ernst L. Freud (ed.), *Letters of Sigmund Freud, 1873–1929* (trans. Tania Stern & James Stern), Hogarth Press, London, 1961, p. 225) (*L 225*). То ми не делује сувише убедљиво. Лихтхајм је доста распрострањено немачко име, и нема никаквог разлога да сумњамо, осим ако се за то не понуде неки недвосмислени докази, како су Лихтхајм, неуролог, и муж Ане Хамершлаг напросто две особе истог имена.

[22] E. Jones, *op. cit.*, p. 245.

[23] E. Jones, *Sigmund Freud: Life and Work. Vol. II: Years of Maturity, 1901–1919*, Hogarth Press, London, 1955, p. 429.

[24] Erik H. Erickson, „The Dream Specimen of Psychoanalysis", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2, 1954., 5–56; H. C. Leavitt, „A Biographical and Teleological Study of Irma's Iwection Dream", *Psychoanalitical Review*, 43, 1956., pp. 440–47; I. Berenstein, „Sobre el contenido manifesto de los sueños", *Rivista de Psichoanalisis*, Buenos Aires, 31, 1974, pp. 915–52.

[25] M. Schur, „Some Additional 'Day Residues' of the 'Specimen Dream of Psychoanalysis'", у: R. M. Loewenstein, L. M. Newman, M Schur & A. J. Solnit (eds.), *Psychoanalysis – A General Psychology: Essays in Honor of Heinz Hartmann*, International Universities Press, New York, p. 45–85; као и: M. Schur, *Freud: Living and Dying*, Hogarth Press, London, 1972, ch. 3.

[26] Види нап. 16.

[27] Фриц Ројтер (Fritz Reuter) (1810–74), прославио се као аутор првог књижевног дела на доњенемачком дијалекту, *Plattdeutsch*. У писму од 19. априла 1884. Фројд препоручује Марти да прочита књигу. Cf. Ernst L. Freud (ed.), *op. cit.*, p. 122 (*L 122*).

[28] И. Беренстеин, *op. cit.*

[29] Види нап. 25 (cf. оба издања).

[30] Вероватно је то иста она Ема чија историја случаја је описана у тексту „Нацрт за једну научну психологију" (види нап. 3, *S E* 1, pp. 353–6) као пример

хистеријске „прве лажи“: није јој било могуће да одлази у продавнице сама, јер су се неки продавци подсмевали због одеће коју је носила када је имала дванаест година. Анализа је осветлила један ранији инцидент који се догодио када јој је било осам година: један продавац шчепао ју је за гениталије преко одеће. Њену „рђаву савест“ требало је приписати чињеници да је у исту радњу отишла још једном, изазивајући истоветну реакцију.

[31] Фројд је тај израз обично користио у сократском смислу поседајућег духа и извора надахнућа.

[32] Ова реченица је манифестни резиме сна о Ирминој инјекцији који је Фројд управо сањао.

[33] A. Green, „De l'*Esquisse* à *L'interprétation des rêves:* coupure et clôture“, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 5, 1970, pp.155–182, p. 169)

[34] Sigmund Freud, „'A Child is Being Beaten'“, *S E* 17, p. 177.

[35] I. Berenstein, *op. cit.*

[36] E. H. Erickson, *op. cit.*

[37] Sigmund Freud, *S E* 14, p. 15.

[38] Сигмунд Фројд & Јозеф Бројер, *op. cit.*, стр. 304.

[39] Лакан је први упоредио тројне структуре појава у сну и једначину триметиламина (Студијски семинар о текстовима под покровитељством Француског психоаналитичког друштва (Société Française de psychanalyse), 4. новембра 1953, необјављено).

[40] У својој критици фројдистичке концепције снова Бинсвангер (L. Binswanger, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship*, Grune & Stratton, New York, 1957) је на сличан начин збуњен. Он не успева да уочи разлику, имплицитну у Фројдовом делу, између имагинарне структуре снова (повезане са латентним жељама) и њихове симболичке структуре (повезане са формалним процесима).

[41] G. Rosolato, *Essais sur le symbolique*, Gallimard, Paris, 1969, p. 46.

[42] C. Stein, „Le père mortel et le père immortel“, *L'Inconscient*, N° 5, 1968, pp. 59–100, p. 87.

[43] J.-B. Pontalis, „La pénétration du rêve“, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 5, pp. 257–71.

[44] Поглавље 6 код Андерсона (O. Andersson, *Studies in the Prehistory of Psychoanalysis. The Etiology of Psychoneuroses and Some Related Themes in Sigmund Freud's Scientific Writings and Letters 1886–1896*, Svenska Bokförlaget, Stockholm, 1962) посвећено је развоју Фројдових идеја током јесени 1895.

[45] Marie Bonaparte, Anna Freud & Ernst Kris (eds.), op. cit.; *S E* 1, pp. 295–397.

[46] Sigmund Freud, *S E* 1, p. 318.

[47] *Ibid.*, p. 328.

[48] *Ibid.*, p. 331.

[49] *Ibid.*, p. 336.

[50] *Ibid.*, p. 356.

[51] *Ibid.*, p. 365.

[52] *Ibid.*, p. 366.

[53] *Ibid.*, pp. 291–2. Та књига садржи све одломке из писама и нацрта које је Фројд послао Флису, а који се односе на Фројдов теоријски рад (а не на његов приватни живот). Стрејчијеве напомене и уводне белешке од изузетног су значаја, и за студенте који се баве психоаналитичком теоријом препоручљиво је да обрате пажњу на то издање.

[54] „Нацрт“ је тежак текст; то је, такође, текст са којим је јавност добро упозната, и који је био предмет бројних коментара. Они који су заинтересовани за темељније упознавање са њим требали би консултовати радове Андре Грина (*op. cit.*), Питера Амахера (P. Amacher, „Freud's Neurological Education and Its Influence on Psychoanalytic Theory“, *Psychological Issues*, 4, Monograph 16, International Universities Press, New York, 1965.) који су открили да је Фројд у разради своје схеме првенствено био под утицајем Брикеа, Мејнарта и Екснера, као и поглавља 2 и 3 у књизи Жана Лапланша (J. Laplanche, *Vie et mort en psychoanalyse*, Flammarion, Paris, 1970).

[55] О том случају видети E. Rosenblum, „Le premier parcours psychanalitique d'un homme, relaté par Freud: apport à son auto-analyse“, *Etudes psychothérapeutiques*, juin-septembre, 1973., pp. 51–8, те напомену, p. 190, у овој књизи (изворник), у којој се наводе све референце у литератури посвећеној тој теми.

[56] Sigmund Freud, „Further Remarks on the Neuro-Psychoses of Defence“, *SE* 3, 1896, p. 159.

[57] Sigmund Freud, „Heredity and the Aetiology of the Neuroses“, *S E* 3, 1896, p. 143.

[58] Sigmund Freud, „The Aetiology of Hysteria“, *S E* 3, 1896, p. 189.

[59] Сигмунд Фреуд, *Infantile Cerebral Paralysis* (trans. Lester A. Russin), University of Miami Press, 1968.

[60] M. Schur, 1972, *op. cit.*

[61] О. Манони (O. Mannoni, „L'analyse originelle», *Temps modernes*, 22, N° 253, 1967, pp. 2136–51) износи још два запажања која нам могу помоћи да разумемо односе између два човека: однос који је Фројд изградио са Бројером био је анаклитички, док је са Флисом имао нарцисистичи однос. Флис је пажљиво избегавао – насупрот Фројду – да се венча са женом оскудног материјалног стања. Додао бих још и то да је Фројд младу и имућну жену свог пријатеља свакако сматрао сразмерно пожељнијом од своје.

[62] Дословно, „средња беда“. Немачка реч *Mittelelend* Фројдова је игра речи по узору на *Mittelschmerz*, бол који осећају жене у време овулације, тј. средином менструалног циклуса.

[63] *Zwischenreich* је израз који је сковао Фројд, добијен комбинацијом *zwischen* (између) и *Reich* (област). Вероватно се односи на прелазни степен између тела и духа, који је био и Фројдова и Флисова преокупација.

[64] У изворном немачком језику (дословно: „Ти ћеш добити Своје задовољство“) и *Du* и *Deine* великим почетним словима. Фројд прави игру речи: ја ти доносим „Твоје задовољство“ (дословни превод немачког *Freude*), другим речима „Твог Фројда“.

[65] Е. Крис, „The Significance of Freud's Earliest Discoveries“, *International Journal of Psycho-Analysis*, 31, № 1–2, pp. 108–16.

[66] M. Schur, 1972, *op. cit.*, p. 100–4.

[67] Sigmund Freud, *S E* 1, p. 336.

[68] Sigmund Freud, *Interpretation of Dreams*, *S E* 4–5, p. xxvi.

[69] Ако узмемо да је ова друга верзија тачнија, то, онда, значи да је сан по свој прилици из ноћи 24–25. октобра 1896. Склонији сам да се ослањам на непосреднију верзију дату у писму Флису, у којем се тврди како се сан десио у ноћи *после* погреба, односно у ноћи између 25. и 26. октобра.

[70] Cf. Сигмунд Фројд, *Досетка и њен однос према несвесном*, Одабрана дела Сигмунда Фројда књ. 3, Матица српска, Нови Сад, 1969.

[71]. Едит Буксбаум (E. Buxbaum, „Freud's Dream Interpretation in the Light of his Letters to Fliess“, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 15, N° 6, 1951, pp. 197–212) прва је скренула пажњу на начин на који се алудира на два Фројдова главна неуротична симптома у том сну.

[72] Јеврејски погреб састоји се од једноставне, директне и слободне службе. Под „тихом“ Фројд је, вероватно, хтео рећи да очеву смрт није огласио у новинама.

[73] C. Stein, *op. cit.*

[74] *Ibid.*, p. 81.

[75] *Ibid.*, p. 86.

[76] *Ibid.*, p. 87.

■

Анализа сна

(Предавање I, 7. новембар 1928)

Карл Густав Јунг

□

Др Јунг: Даме и господо, анализа сна средишњи је проблем аналитичког третмана, стога што је она најважније техничко средство отварања приступа несвесном. Главни предмет овог поступка, као што вам је познато, јесте да се дође до поруке коју носи несвесно. Пацијент се аналитичару обраћа за помоћ обично зато што је доспео у слепу улицу или *cul-de-sac*, одакле му се чини да нема излаза, претпостављајући да ће лекар знати како да му помогне. Дешава се, међутим, да лекари нису у стању да пруже тражену помоћ: пре свега, сто до сто педесет година лекари су били шарлатани који су се вукли по вашарима, вадили зубе, обављали волшебна исцељења, и томе слично, а тај став, до извесне мере, још увек преовладава у медицинској професији – свуда су људи, без обзира на професију, искварени! При анализи треба бити посебно пажљив да се никада не помишља како се зна све о пацијенту или како се унапред зна начин путем којег би он пребродио оно што га мучи. Уколико лекар пацијенту одмах на почетку саопшти своје мишљење о извору проблема, пацијент ће се повиновати лекаровим сугестијама, и решење као плод његовог властитог искуства изостаће. Лекарове сугестије могу да буду делотворне извесно време, али када се нађе препуштен себи пацијент ће претрпети колапс, јер је без додира са самим собом, и не живи у складу са собом већ према лекаровом савету. Он, затим, мора назад код лекара по нове сугестије, да би, након одређеног времена, и пацијенту и лекару читава ствар дојадила. Важно је да лекар признаје своје незнање; обојица су, онда, спремни да прихвате непристрасне чињенице природе, научну реалност. Лична мнења су, мање или више, произвољни судови, и могу да буду потпуно погрешни; никада нисмо сигурни када имамо право. Зато је потребно да потражимо чињенице које нам пружа сан. Снови су објективне чињенице. Они не одговарају нашим очекивањима,

1 Јунг је, од јесени 1925. до пролећа 1926. био на челу експедиције у Источну Африку, кроз Кенију и Уганду, на север, ка Нилу и Египту. Видети *MDR*, ch. IX, part iii.

2 Никакав траг о Јунговом боравку у Чатануги, у држави Тенеси, није пронађен, мада постоји могућност да се тамо зауставио на свом путовању железницом из Њу Орлеанса у Вашингтон, у јануару 1925. Видети W. McGuire, „Jung in America, 1924–1925“, *Spring*, 1978, pp. 44–45.

3 Тачност ових израза на свахили језику подложна је расправи, треба имати у виду могућност грешака у транскрипцији (или је Јунг, можда, чуо неку дијалекатску варијанту). Према савету стручњака који раде у програму Јејлског универзитета за афрички језик, *ота* је глаголски облик са значењем „сањати“; облик *вудота* нигде није забележен, стога је можда посреди грешка у транскрипцији именице *ндото*, што значи просто „сан“.

4 Видети C. G. Jung, „The Tavistock Lectures“ (1935), *Collected Works* 18, par. 250. Поменута богиња је Минерва.

5 Видети *ibid*. Песник је Софокле, храм је посвећен Хераклу, а сан је документован у „Life of Sophocles“, sec. 12, u *Sophoclis Fabulae*, ed. A. C. Pearson (Oxford, 1924), p. xix.

6 Knud Rasmussen, *Across Arctic America* (New York, 1927), ch. III: „A Wizard and His Household“. Cf. C. G. Jung, „The Symbolic Life“ (1939), *CW* 18, par. 674.

ми их не измишљамо; ако неко реши да сања о одређеним стварима, откриће како је то немогуће.

Сањамо о питањима која нас окупирају, потешкоћама на које наилазимо. Постоји изрека у којој се каже како младожења никада не сања о својој млади. Разлог томе је што му је она приступачна у стварности; тек касније, када искрсне нека невоља, он сања о њој – у тим сновима она је, најчешће, супруга. Ми смо сасвим неспособни да утичемо на наше снове, а материјал снова није нужно преузет из нашег непосредног окружења. Чак и када нам се нешто стварно интересантно и фасцинирајуће догоди, у нашим сновима често нема никаквог трага о томе. За време мог боравка у Африци,[1] био сам веома разочаран тиме што у читавом низу мојих снова није било ни трага ни гласа од Африке, упркос најупечатљивијим утисцима; нити један једини сан са афричким заплетом или са црнцима – изузев у једном случају, пред крај тромесечног путовања по Африци, а и тада се испоставило да је црнац из сна заправо берберин који ме је ошишао у Чатануги (у Америци), чега сам се тек касније сетио.[2]

Наши су снови на најнеобичнији начин независни од наше свести, и нарочито су драгоцени јер не умеју да обмањују. При њиховом тумачењу јављају се потешкоће које су одувек пратиле тумачења чињеница из подручја физиологије. И као што смо имали потребу за озбиљном техником дијагнозирања срца, јетре, бубрега итд., исто тако морали смо да разрадимо озбиљну технику за тумачење непристрасних података добијених из снова. Непристрасност података не подлеже сумњи, што се не би могло рећи и за тумачење тих података; услед тога постоји неколико становишта – фројдовско, на пример. Нисам у могућности да сада улазим у дискусију различитих метода, и без одуговлачења прећи ћу на изношење материјала. Покушаћемо да га заједнички тумачимо, а вама преостаје да сами изводите даље закључке. Снови које сам изабрао за ову дискусију обични су снови једног од мојих пацијената, а одлучио сам се за ту врсту снова стога што се на примеру обичних снова најбоље учи. Интересантнији снови су крајње узбудљиви, међутим, њих је лакше разумети него оне према којима се обично односимо са омаловажавањем.

Код примитивних народа распрострањено је веровање у две врсте снова: *ота*, снове крупних визија, велике снове бремените значењем, снове од колективног значаја; и *вудота*,[3] обичне мале снове. Они ће углавном порећи да су имали обичан сан, а ако, после дуготрајних наваљивања, ипак признају такву могућност, просто кажу: „То није ништа, то има свако!“ Велики и важни снови веома су ретки, и само стварно велики човек има велике снове – старешине, врачеви, људи са моћима. Рекли су ми да ја такође имам велику *визију* јер сам велики господар, да имам сто година јер имам седу косу, и знам да читам велику књигу, Куран. Наше уобичајене предрасуде када су снови у питању – наиме, да су снови бесмислице – вероватно су само примитивна традиција из давнина по којој обични снови нису вредни пажње. Истраживачи причају да када је старешина, или било који човек са мȁном, имао велики сан, он је сазивао читаво село да се окупи, сви би седели заједно, слушали би, ишчекивали и разматрали, често и прихватали савет који им је дат.

Можда последње трагове таквог јавног значаја снова можемо пронаћи у доба Рима. Ћерка једног сенатора сањала је да се богиња појављује пред њом, прекорева је због тога што њено светилиште пропада услед немара, и захтева од ње да храм буде обновљен. Девојка је, потом, отишла у сенат и испричала свој сан, а сенатори су донели одлуку да храм буде обновљен.[4]

Још један пример десио се у Атини, када је један знаменити песник сањао како је извесни човек украо скупоцену златну посуду из Хермесовог светилишта, и сакрио је на одређеном месту. Песник у снове није веровао, те је сан заборавио када се први пут догодио. Али када је по други или трећи пут имао сан истоветне садржине, он је закључио да богови желе нешто да му кажу, те да у свему томе има неке истине. Зато је отишао у ареопаг, еквивалент римском сенату, и тамо изнео оно што је сањао. Организована је потрага, крадљивац је откривен, а свети суд враћен је на своје место.[5]

Примитивнима у Африци данас управљају Енглези, а не снови врача. Увврежен је став да врач или старешина не сањају такве снове откако су Енглези стигли. Прича се како шефови колонијалне администрације сада знају све – где су линије раздвајања сукобљених страна у рату, где су међе поља, ко је убио чију овцу, итд. То показује да је сан раније имао друштвену и политичку функцију, вођа је своје мисли добијао право са неба, водећи свој народ директно из свог несвесног.

Расмунсен је од једног Ескима (коме је мајка била Ескимка, а отац Данац, и који је живео са својим родитељима на Гренланду) чуо предивну причу о једном старом врачу који је, под утицајем сна, повео своје племе са Гренланда, преко Бафиновог залива, у Северну Америку. Племе се великом брзином увећавало, и појавио се проблем оскудице у храни. Врач је сањао о једној још удаљенијој земљи са много фока, моржева итд., земљи обиља. Читаво племе му је поверовало, и пошли су даље преко леда. Када су стигли на средину пута, неколико старијих људи, као што обично и бива, почело је да изражава своје сумње: да ли је визија исправна или је погрешна? И тако је пола племена пошло натраг, у сигурну смрт, а врач је продужио започето путовање са другом половином и, на крају, стигао до северноамеричке обале.[6]

Наши мали снови не поседују такву важност, они су лишени било каквих колективних или универзалних решења, иако у појединачном случају они имају своју валидност, али у сваком од обичних снова, налик онима које сам одабрао за ову прилику, може се уочити истоветна функција вођења, као и покушај да се дође до решења одређеног проблема.

Особа која сања је четрдесетпетогодишњи пословни човек, прилично интелигентан, култивисан, имућан, веома учтив и друштвен, ожењен, отац је троје или четворо деце; није сувише неуротичан, али је „осетљив“; његов главни проблем је у томе што је раздражљив, и посебно му је стало да избегне ситуације у којима би неко могао нешто да му пребаци или да га повреди. Када га је полиција једном зауставила због прекорачења брзине он је добио јаке болове у стомаку и мучнину. То показује да нешто са њим није баш сасвим у реду. Труди се да буде страховито правичан, а само они код којих се испољава способност или тенденција да изразито немају право силовито се упињу да буду у праву и досегну савршенство; када се човек труди да буде абнормално добар, нешто му је пошло апсолутно наопако. Он је, на површини, веома коректна особа – манирима, говором, облачењем, веома је обазрив на сваки начин; не пуши и не пије превише, има разборите погледе на то како треба живети. Али, иза спољашњости човека пуног врлине крије се неки проблем у његовој сексуалности; у мањој или већој мери он се отуђио од своје жене, која више не показује посебан интерес за њега, те је, стога, фригидна. Почеле су, зато, да га привлаче нове ствари, превасходно оно што називамо „жене“; с времена на време посећује скупе проститутке, а онда, како би компензовао, даје све од себе да буде исправан. Не жели да се суочи са својим проблемом, објашњава га као „повремене грешке“, каје се „више неће поновити“, као и мастурбација – до прекосутра.

То је непримерен, неморалан начин одношења према проблемима, јер они се тако никада не решавају, услед чега се личност стално осећа хронично морално инфериорном. Стање морбидне инфериорности које мора бити компензовано испољавањем прекомерне исправности доноси непријатности њему самом, његовој породици или другим људима из његовог окружења. Ситуација се лоше одражава на његову жену; она се ужасава његове грозоморне исправности, јер то подразумева да њој, онда, нису дозвољене никакве грешке, она постаје несвесна својих поступака, и кажњава га својом фригидношћу. Та исправност има страховито инхибирајуће дејство, она другога нагони да се осећа инфериорно: у друштву људи који врцају од врлине ја се не осећам добро! Тај проблем га гута. Он је читао доста о психологији, као и литературу која се бави сексом, али његов проблем му измиче и остаје нерешен; зато долази код мене. Иако није био нарочито неуротичан, ствари су се постепено погоршавале, а он је мислио да ја могу рећи шта треба да предузме. Одговорио сам му како немам појма шта би то могло да буде. То га је узнемирило: „Ја сам мислио да ћете ви знати." На то му одговарам: „Ја не знам шта је решење вашег проблема, али постоје снови, објективне чињенице, из којих можемо да добијемо податке; погледајмо шта они кажу." Онда смо приступили анализи његових снова. У првом сну изложен је читав његов проблем, заједно са назнаком решења.

Сан [1]

„Сазнајем да је дете моје најмлађе сестре болесно, а мој зет долази код мене и пита ме да пођем са њим у позориште и, након тога, на вечеру. Већ сам јео, ипак, чини ми се да бих могао да му се придружим.

Стижемо у пространу собу са већ постављеним дугачким столом за ручавање по средини просторије, а на четири стране велике собе размештени су редови клупа или седишта налик онима у амфитеатрима, али окренутих у супротном правцу од стола. Седнемо, а ја питам мог зета зашто његова жена није са нама. Утом се сетим да је то вероватно зато што им је дете болесно, па га питам како је ћеркица. Одговори ми како је мала добро, само има благу грозницу.

Затим сам у кући мог зета, видим болесно дете, девојчицу стару годину до две дана. (Пацијент, на овом месту додаје: такве девојчице у стварности нема, они имају двогодишњег синчића.) Дете изгледа веома болесно, а неко ме обавештава како се инати и нипошто не жели да изговори име моје жене, Марије. Изговарам то име и тражим од детета да га понови, да каже „ујна Марија", али заправо кажем „Мари-ааа-ааа", као да зевам, иако људи који се налазе око мене протестују против начина на који изговарам име сопствене жене."

Др Јунг: Овај обични сан уводи нас у кућну атмосферу пацијента. Све појединости које добијамо овде тичу се његове породице, што нам омогућава да извучемо један важан закључак. О чему је реч?

Сугестија: Можда је реч о томе да је интерес сневача усредсређен на његову породицу и особе које су му посебно блиске?

Др Јунг: Тачно, и то је у сагласности са пословичном идејом коју имамо о сновима. У сновима се изражавамо језиком који нам је близак; можемо да видимо како се у сновима сељака, војника, као и људи других занимања, када сањају о ономе што чини њихову непосредну стварност, језик разликује од професије до професије. Такође, морам нагласити чињеницу да је овај човек дуго времена провео живећи у иностранству; он је светски човек, велики путник. Ако је тако, зашто он, онда, не сања о тој страни своје егзистенције, свог окружења, итд.? Снови који су уследили након поменутог сна немају никакве

везе са његовом кућом, тако да можемо рећи како постоји нарочит разлог за обраћање пажње на чињеницу да он сања пре свега о односима у породици.

Сугестија: Да ли је то зато што је управо у томе његов проблем?

Др Јунг: Он је очигледно сав заплетен у терминологију своје породице, према томе, његово несвесно тежи да истакне чињеницу одакле потиче његов проблем. Пређимо сада на детаље.

Дете његове млађе сестре: Пре две године њено прво дете, предиван дечко од две године, умрло је. Пацијент ми је рекао следеће: „Моја жена и ја смо заједно са родитељима били веома погођени током његове болести, и његовом смрћу од дизентерије – то ми је било кумче." Сестра је са сневачем повезана превасходно кроз тај губитак, ситуација слична тој може се наћи у самом сну: болест девојчице подсећа на дане када је његово кумче умирало. Веома је значајно приметити да је он повезан са сестром кроз емоционалну успомену на тај губитак; а овде он поново проживљава емоционалну тегобу путем *слике* сестриног детета које је поново болесно. Сада постоји претња сличног губитка, али овај пут губитка психолошке природе, као једног симболичног *façon de parler*, који представља дете-девојчица. Ситуација је, дакле, унеколико подударна, с тим да се у стварности не дешава ништа слично, никакве болести у породици нема. Да је сестрино дете заиста болесно могли бисмо закључити како је сан коинцидирао са стварношћу. Али, то није случај, то је само слика-сећање, призвана због конструисања слике девојчице. Такав имагинарни случај увек се односи на самог сневача; слику-сећање треба схватити као метафору.

Његова млађа сестра одувек је била његова мезимица. Она је једанаест година млађа од њега, и он је изузетно воли, иако је имао обичај да је задиркује када су били деца. Та сестра је важна зато што представља везу са болесним дететом, док је дете творевина његове властите психологије, и делује као спона између њега и његове млађе сестре, која му је толико драга. Према томе, сестра је симболично уобличење; она живи у једној далекој земљи, и он са њом не одржава стварни контакт.

Морамо бити крајње обазриви у свом односу према таквим фигурама у сну. Уколико је особа веома блиска сневачу, и он је са том особом у вези која је од велике важности за њега, онда њену појаву треба схватити као опипљиву реалност. Ако жена сања о свом мужу онаквом какав је он у реалности, у том случају не треба претпостављати како је његова појава симболична. Међутим, сан о непознатој особи или о некоме кога смо давно познавали постаје углавном симболичан.

Према млађој сестри он је, у ствари, постао прилично равнодушан, и она у садашњем сневачевом животу не игра никакву улогу. У фројдовској теорији сестра би била објашњена као супституција за жену, али да ли у самом сну можемо наћи ишта што би подупрло такво мишљење?

Сугестија: Да ли је сестра супституција за жену зато што је његова наклоност у оба случаја ослабила?

Др Јунг: Тај елемент би, такође, могао да има извесног удела. Али, она се потпуно разликује од његове жене, а сан нам не пружа никакав основ за одгонетање њеног идентитета. Главни аспект сестре не дозвољава нам да претпоставимо како је она супституција за жену, а осим тога, она није стварна сестра будући да у његовом садашњем животу нема никакву улогу. Она, дакле, представља непознату жену, или женски фактор непознате природе у њему самом, која има имагинарно болесно дете, психолошку, личну митологију чији резултат је његова потиштеност, са чиме би се могла упоредити ситуација незнања у погледу читавог сна. Стога, можемо да претпоставимо како се ту ради о субјективном симболизму, једној

особеној условљености његове психологије. Мој метод се у потпуности састојао у томе да се уздржим од формирања претпоставки, и да прихватим чињенице. У арбитрарним интерпретацијама сваки елемент може бити замењен било чиме; треба се чувати предрасуда које иду у прилог супституција. Нема никаквог доказа да његова сестра представља жену, штавише, све чињенице уверавају нас у супротно.

Дететова болест: Прво дете његове сестре патило је од пробавних тегоба, што је, усталом, проузроковало његову смрт. Веома је значајна чињеница да је након смрти тог детета његова сестра постала потпуно обузета стрепњом да се и други њен син не разболи, али та се бојазан показала као беспредметна. Она је постала веома озбиљна и прикључила се Цркви Хришћанске Науке,[7] и чинило се да се здравствено стање другог сина, некако у то време, побољшало; немогуће је оценити да ли је то била пука коинциденција или последица измењеног понашања његове сестре, њене смирености и већег самопоуздања у опхођењу са дететом. Уколико је мајка растрзана страховањима, дете вероватно неће успети да задовољи очекивања која је мајка поставила пред њим. То што је смрт првог детета деловала као подстрек за његову сестру да се прикључи Цркви Хришћанске Науке чињеница је која се тиче његове сестре, али она је дотакнута у његовом сну. Конотација Хришћанске Науке има везе са специфично женским карактером присутним у његовој психологији; то је, дефинитивно, једна назнака. Женски чинилац пролази кроз извесну промену, и тај човек током последње две или три године почиње да се занима за филозофију, окултизам, теозофију и свакојаке лудорије; он је исувише трезвен да би све то могло да има знатнијег утицаја на њега, иако у себи носи извесну мистичну црту.

Питање: Да ли је он имао тај сан пошто је рад са вама већ започео?

Др Јунг: Да, било је то пошто је донео одлуку да кренемо са радом на сновима. Када се код његове сестре појавио интерес за Цркву Хришћанске Науке, он се окренуо спиритуализму и сличним стварима, тако да га је женски елемент у њему усмерио ка том пољу интересовања. У њему је наступила промена. Он је био послован човек, сво његово „залагање“ било је усмерено на његов посао, али та друга интересовања продирала су у њега; полако је потпадао под утицај филозофских идеја. За време својих студија није много читао, тада није активно тежио неком циљу; читао је без реда о одређеним темама, ово или оно, нешто би му привукло пажњу, и он је допуштао да то изврши утицај на њега, да се уреже у њега – то је женски начин давања прилике неком предмету да изврши утицај над њим. Он показује потпуно женску ћуд у својим мистичким и филозофским интересовањима. На основу тога, закључујемо да је дете у сну дете тог женског чиниоца у њему.

Његов *зет* је друга појава у сну. Они су били у пријатељском односу дуже времена, пацијент га је познавао и пре венчања са његовом сестром; бавили су се истим послом и, будући да је његов зет био веома музикалан, заједно су одлазили на оперске представе. Једном приликом рекао ми је следеће: „Све што знам о музици – а то није много – покупио сам од свог зета, а ја сам му, са своје стране, издејствовао да се запосли у фирми у којој сам радио; он је догурао до позиције директора; био сам доста разочаран што му је требало поприлично времена да сасвим *уђе* у нови посао, ипак, показало се како он има више способности за рад са клијентима од мене.“ Распитао сам се да ли је још увек у контакту са својим зетом, на шта је он одречно одговорио, дотични се одавно сасвим повукао из посла, и напустио земљу. И зет, као и пацијентова сестра, живи у иностранству, писма размењују веома ретко, и он нема никакав

[7] Црква коју је 1879. у САД, основала Мери Бејкер Еди (1821–1910). – *Прим. прев.*

удео вредан помена у његовом животу. Подједнако је тешко установити икакву везу са реалношћу из појаве његовог зета и његове млађе сестре. Стекао сам утисак да тај лик готово да нема никакве везе са њим у непосредној стварности, иако је зет са својом женом био у далеко бољим односима него што је случај са нашим пацијентом. Пацијент је лишен било какве уметничке склоности, стога смо наведени да поверујемо да зет, кроз своје музичке и пословне квалитете, симболизује другу снeвачеву страну; он није ефикасан као наш пацијент, али има преимућство на уметничкој страни своје личности. Музика симболично упућује на један целовитији поглед на свет од сневачевог погледа; музика је уметност осећања *par excellence*.

Сократ је био окорели и несносни рационалиста, те му је, зато, његов демон казао овако: „Сократе, музици се посвећуј и њу негуј!“[8] Несретни Сократ је, у ту сврху, набавио свиралу, и свирајући на њој наставио је по старом! Разуме се, демон је имао на уму нешто друго: „Забога, вежбај се више у својим осећањима, не буди увек тако одвратно рационалан.“ Исто то се сасвим прикладно може применити на нашег пацијента. Он је изразито интелектуалан и сувопаран, труди се да све угура у оквире рационалистичких шематизација, настоји да свој живот уреди по правим линијама, и не дозвољава никакве осећајности, изузев приликом повремених одлазака на концерте, зато што људи достојни уважавања, и на свом месту, каткад одлазе на концерте и оперске представе. Он се придружио свом зету и отишао да гледа оперу не зато што је поступио у складу са својим интерсовањи- ма, већ зато што би ваљан човек тако требало да поступи; никаква љубав није га навела да оде у оперу. Зато мислим да зет симболизује мање ефикасну страну личности овог човека, његов занесењачки, емоционални лик, у чију суштину супротност се претворио. Будући људско створење, у њему, природно, постоје све тенденције, као и код сваког од нас. Он се држи сврсисходне илузије да је ефикасан механизам, те је, стога што може да се правлинијски креће по шинама, имао знатног успеха као пословaн човек; он има ту предност над својим зетом, који је спутан својим емоцијама. Наш пацијент је мислио да може да их се отресе, међутим, била је то пука илузија. Никоме не полази за руком да у себи одстрани људско осећање без шкодљивих последица. Он, очигледно, одбацује сопствена осећања, али та иста осећања се нагомилавају, што ће произвести штету; или ће се бреме свега што се у њему нагомилало обрушити на њега, или ће покушати из подрума напоље. С обзиром на чињеницу да смо ми људска створења, ми имамо различите функције, а свака од тих функција има сопствену енергију коју би требало искористити, у противном, она сама налази начин да буде искоришћена.

У складу са својом природом, *зет га позива да оду у позориште а, затим, и на вечеру*: сам пацијент каже: „Не могу да се сетим ниједног одласка у позориште са својим зетом откако се ожењио; ако се и десило да заједно одемо у позориште, и наше жене су ишле са нама; не сећам се ни да сам икада вечерао са њим изузев у његовој властитој кући.“ Још једном треба истаћи да се не ради о успомени на неку стварну ситуацију; све то се у стварности никада није догодило, и стога представља симболичну творевину. Позориште је место одвијања нестварног живота, то је живот у виду низа слика, једна, да тако кажем, психотерапеутска установа где се комплекси постављају на сцени; тамо се може видети како све то функционише. Филмови су далеко ефикаснији од позоришта; у њима има мање ограничења, они омогућавају стварање задивљујућих симбола с циљем разоткривања колективно несвесног, будући да су њихови методи представљања тако неограничени. Снови изражавају одређене процесе

[8] Cf. Платон, *Одбрана Сократова, Критон, Федон*, БИГЗ, Београд, 1976., 3. издање, стр. 99; M.-L. von Franz, „The Dream of Socrates“, *Spring*, 1954; K. G. Jung, Foreword to the *I Ching* (1950), *CW* 11, § 995 (домаће издање *I Ching: књига промена*, Б. Недељковић, Ниш, 1994).

који се одвијају у нашем несвесном, и док је позориште релативно сиромашно и ограничено, снови то нису ни најмање. Дакле, позивајући га у позориште његов зет позива га на представу његових комплекса – у којој су све слике симболичне или несвесне репрезентације његових сопствених комплекса.

А, затим, и на вечеру: другим речима, да поједу комплексе. Заједнички обед подразумева једење комплекса, првобитне жртвене животиње, тотемске животиње, репрезентације елементарних порива тог одређеног клана. Једући сопствено несвесно, односно претке, ми, на тај начин, стичемо већу снагу. Једење тотемске животиње, односно инстинкта, једење слика, означава њихово асимиловање, њихово интегрисање. Оно што пре свега другог угледамо на екрану заинтересује нас, ми то, потом, посматрамо, то улази у наше биће, ми постајемо то. То је процес психолошке асимилације. Посматрајући неку сцену, гледалац се обраћа глумцу и каже му: „Hodie tibi, cras mihi!“[9] Та латинска изрека одражава суштину глумачког процеса. Посматрамо несвесне слике, и недуго затим ми их асимилујемо, оне се лепе за нас и постају део нас – као нека врста тренутка који је добио значење.

Св. Августин у својим *Исповестима* приповеда о свом пријатељу Алипију (Алипијусу), преобраћенику у хришћанство, који је осећао да оно најгоре у паганизму није култ богова већ страшна окрутност и крвопролиће у борилачкој арени, и он се, зато, заветовао да никада више неће крочити у њу. Међутим, пролазећи једног дана поред арене, видео је како се мноштво света слива у њу, осетио је грозничаво узбуђење, и ушао је унутра. Алипије је затворио очи и зарекао се да их неће отворити, али када је гладијатор пао, и када се зачуло клицање, он је отворио очи, и прикључио се гомили која је, урлајући, захтевала просипање крви – „и тежа рана погоди његову душу него тијело онога којега је пожелио видјети“.[10]

Нимало није свеједно какве слике посматрамо; немогуће је гледати било шта, рецимо неку наказност, а да, при томе, не будемо кажњени; призор наказности производи нешто наказно у души, поготово ако у њој већ постоји заметак таквог развоја. У први мах ми то не признајемо као део себе. Св. Августин је писао: „Захваљујем Теби, Господе, што ме ниси учинио одговорним за моје снове.“ И колико мора да су језиви снови једног свеца! Обични смо људи, и свашта може да нас снађе, јер у свом животу ми прелазимо пут који води од божанства до пакла. Тек онда када смо престрављени, и када више не знамо како да дођемо себи, и када се давимо у збрци, тек тада се с молбом окрећемо Спаситељу; и као у Христово доба, у ономе што је сваки дан извођено у арени очитовала се потреба за спаситељем; занимљива је чињеница да је у више гностичких система дефиниција спаситеља „онај који утврђује границе“,[11] онај који нам даје јасан појам о томе где почињемо, а где завршавамо. Људи, углавном, не знају, они су или сићушни или сувише велики, нарочито када почну да асимилују слике несвесног. Као у причи остарелог Шопенхауера: дубоко замишљен, шетајући јавним вртом у Франкфурту, Шопенхауер загази усред цветне леје, баштован викне на њега: „Хеј, ви! Зашто газите цвеће! Ко сте ви?“, на шта Шопенхауер одговара: „То је добро питање, и сам бих то волео да знам!“ Зато се људи знатно чешће опредељују за безбеднију маску (персона):[12] „то сам ја“; у противном, њихово знање у погледу властитог идентитета ишчезава. Главни страх од несвесног јесте да ћемо заборавити ко смо.

Позориште и вечера антиципирају аналитички процес. У свом првом сну људи обично добијају унапред срж предстојећег процеса; виђао сам овог пацијента дуго времена на терапеутским сеансама и ван њих, било му је потребно осамнаест месеци да схвати значење личног позоришта. Осећајна страна његове личности, она страна која није имала учешћа у његовом пословном животу, била је искључена из живота, није је било чак ни у његовом браку. Могло би се рећи да је зет његова друга, несвесна личност, која га у сну позива да вечерају насамо, без њихових жена. Ту долазимо до симболичног значења супруга: оне су емоције, јер мушкарци се обично на тај начин упознају са женом. Мушкарац свој емоционални фактор мора да остави код куће, иначе нема ништа од објективности; он није у стању да посматра слике или размишља о себи када пусти на вољу својим емоцијама. Све је то у знатној мери метафорично. Наш пацијент био је тако исправан, тако искрено убеђен да је у праву, у случају да се нашао неко ко би му показао оно што се стварно збивало у њему, он би био ужаснут, и не би могао да буде објективан. Он, пре свега, мора изаћи на крај са својим емоцијама како би могао сталожено и објективно да погледа слике које су пред њим. Увек сам га држао подаље од емоција како би био у стању да сагледа чињенице.

Питање: А како ствари стоје са женама?

Др Јунг: Код жена ствари су потпуно другачије; женама су емоције неопходне да би било шта могле да виде. Жена се расплаче, те зато што јој је досадно, те зато што је уморна, или раздрагана, *било којим поводом* – само не зато што је тужна. Њене емоције увек имају одређену сврху, она са својим емоцијама може да ради; а да ли она то признаје или не, то је већ питање сасвим друге врсте. Мушкарчеве емоције никада немају неку одређену сврху; немогуће је анализирати мушкарца на основу његових емоција; уколико му се приступи са његове емоционалне стране он изгледа глупав; то је деструктивно. Жена, са друге стране, може да буде анализирана искључиво у њеним емоцијама; њена емоционалност је, у аналитичком смислу, крајње плодоносна; уколико се не допре до жениних емоција, ништа се, у том случају, не постиже, са њеним такозваним духом може се разговарати као што би се разговарало са библиотеком, која је савршено нема. Њено право биће јесте Ерос.

Један глас: Зашто хоћете да се осећамо као инфериорне када се, заправо, осећамо као супериорне!

Др Јунг: Само напред, покажите нам своје емоције! У анализи је најтеже имати посла са сузама; мушкарац тешком муком проналази начин на који би то оруђе требало да искористи; код жене се јавља исти проблем када је реч о прихватању мушкарчевог интелекта. Жена не може да преузме чист Логос од мушкарца, као што ни мушкарац не може да узме чисти Ерос од жене.

Питање: Да ли емоцијама код мушкарца треба придавати икакав значај?

Др Јунг: Да, али као сировом материјалу, као небрушеним дијамантима. Мушкарчева емоција производ је природе, лишена је било какве сврсисходности у себи; али она је истинска и важна само уз знање како да се употреби. Као и за сан, и за емоцију би могло да се каже како се код мушкарца она просто дешава. Она постаје корисна када, кроз огромну самоконтролу, мушкарац постане вичан томе да испољава емоцију када је она већ замрла; са тим сврсисходним елементом он је у стању да се игра и делује. Али то, у ствари, и нису никакве емоције! Жена ради кроз своје емоције са пуном обдареношћу, као што мушкарац ради својим духом – све има своју сврху. С друге стране, женин дух поседује невиност и бесциљност производа природе. То објашњава зашто је међу женама толико много демона моћи, као што је једна г-ђа Ментенон или једна г-ђа Помпадур. Када нека *femme inspiratrice* (жена-инспирација) делује својим духом, она у мушкарцу производи „семе Логоса“. Мушкарац код жене

---

9 „(Мисли на његову коб која је и твоја,) јучер мени, данас теби.“ Изокренути *Ecclesiasticus* 38:22 (односно *Књига Сирахова*, у *Јерузалемска Библија*, ур. Адалберт Ребић, Јерко Фућак, Бонавентура Дуда, Кршћанска садашњост, Загреб, 2004.), треба читати било као „hodie mihi, cras tibi“ или као „Mihi heri, et tibi hodie“ (Јуче си био ти, а данас сам ја на реду).

10 Аурелије Аугустин, *Исповијести*, књига VI, глава 7–8, Кршћанска садашњост, Загреб, 1973. Детаљнију причу о Алипију видети у *Симболи преображаја* (с оригинала превео Бранимир Живојиновић), „Атос“, Београд, 2005, Одабрана дела К. Г. Јунга, В књига, том 6, § 102, стр. 65–66. (*Sems*.: „Aloysius“ уместо „Alypius“).

11 У валентиновској гнози, сила која Софију, у њеној потрази за Оцем, спречава да се расплине у насладама Понора, снажи је и враћа самој себи, назива се Граница (*horos*). [R.F.C.H.] Cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958, p. 182, и *Аион*, „Атос“, Београд, 1996, § 118.

12 Лат. *persona*: у класичној драми, маска коју носи глумац, којом се означава улога коју тумачи. У јунговској терминологији, званична, професионална или друштвена образина која се показује пред светом. Видети: *О психологији несвесног*, Одабрана дела К. Г. Јунга, Матица српска, Нови Сад, 1977, књ. II, стр. 170. и даље; *Психолошки типови*, Одабрана дела К. Г. Јунга, Матица српска, Нови Сад, 1977, књига V, стр. 477 и даље; као и у овој књизи (видети изворник), р. 74.

[13] John Erskin, *Adam and Eve: Though He Knew Better*, Indianapolis, 1927.

зазире од „formidable secret de ses hanches", од њеног обличја стваралачке силе. Жена код мушкарца, пак, зазире од „formidable secret de son cerveau"; стваралачка материца мушкарца смештена је у његовој глави. Женин ужас од онога што види у мушкарчевом духу истоветан је мушкарчевом ужасу од детета које је рођено. За мушкарца то да она доноси на свет дете јесте нешто тајновито, опасно, застрашујуће: он се одазива својој љубави, а затим из тога нешто изникне. Ова ситуација добија комичну форму у Ерскиновом роману *Адам и Ева*,[13] у виду Адамове узнемирености пред призором краве која је родила теле. Зашто то не би могло да буде нешто сасвим друго? И он поставља себи питање зашто би жена увек морала да роди дете. Зашто искључиво људско биће? Зашто не, рецимо, теле? Оно што ће се на крају појавити могло би да буде било шта, у то се никада не може бити сигуран! Страх од неодређеног исхода карактеристичан је за мушкарце.

Следеће на шта треба усмерити пажњу у том сну јесте пацијентово *мишљење да је већ вечерао*, те је, стога, беспотребно да поново вечерава. У вези са тим детаљем он нема никакву асоцијацију, што нам оставља слободу да нагађамо. Он можда сматра како се већ асимиловао, можда се осећа као потпуна, савршено нормална индивидуа, усклађена са захтевима друштва, без потребе да се обрати мени или да се даље труди око асимилације – својеврстан отпор према анализи. Ипак, он пристаје, и полази са својим зетом. „Није ми обичај да излазим увече, радије остајем код куће. Разлог који би ме навео да изађем некуда морао би бити нарочит, рецимо, неки позоришни комад за који би моја жена показала интересовање, а ако бих ја одбио да се придружим, она би рано отишла на спавање." Пацијент прихвата чињеницу да би његово разумевање самог себе могло бити боље, и почиње да се подвргава анализи: међутим, он наглашава чињеницу да нерадо излази напоље, као и то да ван излази само због нечега што му је посебно интересантно или нечега што занима његову жену. У томе се огледа сва његова исправност; човек који је ван своје куће је сумњив, муж треба да се занима јавним пословима или стварима које воли његова жена, и увек би требало да избегава одласке у позориште и све што би га одвратило од испуњавања својих дужности. Његова последња опаска – како жена рано одлази на спавање – отвара нам читав један видик. Његова жена радије одлази на спавање него да умире од досаде са њим. Узбудљиве ли вечери! Отуд зевање које наилази на унутрашњи отпор: „Мари..." – а затим зев! То је, очито, ситуација код куће: та асоцијација са „ааа" на крају изговореног имена.

[*Dream Analysis, notes of the seminar given in 1928–1930, by C. G. Jung*, edited by William McGuire, Routledge & Kegan Paul, London, Melbourne and Henley]

Превео са енглеског
Ђорђе Чолић

Сан у литератури

Франсоаз Жуковски

Сан није само знак који треба дешифровати. Његова двосмисленост и простор који оставља за субјективну интерпретацију чине га оруђем маште колико и науке, што признају и сами теоретичари. У њему је машти слободно пуштено на вољу, па је стога лако могао да послужи као литерарна грађа, што се дало видети већ у јуначким песмама, у *Песми о Роланду* или *Герхарду од Беча*, на пример, где је пророчански сан у исти мах доприносио драмској напетости и дочаравао присуство натприродног.

Драмски учинак

Сан нуди обиље могућности за конструкцију приче. Хекубин сан у *Призорима из Галије* (1511) Ж. Лемера или снови из Ронсарове *Франкијаде* (1572) допуштају муњевите погледе у будућност. У *Призорима из Галије*, роману надахнутом судбином Троје и легендом о тројанском пореклу француске краљевине, Лемер замишља бурну расправу до које долази на Олимпу када пастир Парис у тренутку слабости дарује Венери награду за лепоту. Он препушта реч Аполону, који започиње дуго излагање о значењу и последицама сна Парисове мајке Хекубе. Хекуба је сањала да ће родити упаљену бакљу, што је овом богу дало прилику да свечаним беседничким стилом прорекне расплет тројанске приче. У *Франкијади*, епопеји која је била написана у славу француске династије и која за тему такође има њено митско порекло, везано за Тројански рат, Ронсар преузима из Вергилијеве *Енеиде* веома слободан третман времена, при чему се прошлост, садашњост и будућност узајамно прожимају. Главни јунак епопеје је у свом делању такорећи вођен сновима, оруђима његове националне и верске вокације. Снови нам допуштају да боље сагледамо судбину ликова, а надасве главног јунака Франкуса, Хекторовог сина, коме ће припасти

част да овековечи француско име. Снови такође доприносе магијској атмосфери која представља једну од чари ове књиге написане за дворску публику: за такву атмосферу је делом заслужно и присуство чаробнице Хијанте.

Учинак снова је далеко сложенији у психолошком роману, на пример, у *Мукама што происходе из љубави* (1538), аутобиографском роману Елизене од Крена. Епизода сна има драмска обележја утолико што наговештава несрећан крај једне љубави која је од почетка осуђена на пропаст. Приказање младог Генелика, чије је лице тако бледо да буди ужас код његове милоснице, представља злокобно знамење и читаоцу ставља до знања да ову љубав убудуће треба посматрати у негативном контексту. Али, ова епизода сна има и психолошко значење, јер износи на видело феномен опседнутости. Заљубљена у особу која за њу уопште не мари, Елизена је непрестано сусреће у својим сновима, замишљајући је притом било као неког ко јој узвраћа љубав, било као узнемирујуће и злослутно отеловљење својих страхова. Лирски стил, митолошке алузије, описни придеви и гласна преиспитивања чине ову сцену поетски блиском неком љубавном сну којим доминира тема опседнутости. Ови снови наглашавају патолошка својства једне љубави која прожима читав унутрашњи свет главне јунакиње, утолико снажније што је њена објективна животна ситуација безнадежнија.

Ова драмска и трагичка средства – будући да нам сан по правилу приказује особу која се налази у безизлазној ситуацији – у пуној мери су искоришћена у једном наративном жанру који је највећу славу доживео пре наступања модерног доба – жанру чудесне приче. Тај жанр је углавном стављао нагласак на све што је мистериозно, али је притом допуштао разноликост. Понекад би испољио интересовање за људску страну приче, као у једној новели мајстора овог жанра, П. де

Боестијоа, где сан обрађује тему пријатељства. Између двојице пријатеља постоји тако јака веза да се услед те блискости међу њима успоставља неки вид менталне комуникације. Један од њих постаје жртва издаје и његова сен се уочи смрти појављује пред пријатељем да би га призвала у помоћ, и да би, нешто касније, затражила од њега да је освети. Снага ове епизоде почива на осећају ужаса који код читаоца изазивају присуство крви и изглед „бледе и грозне" утваре, али исто тако, на нешто истанчанији начин, и на оклевању пријатеља који не може одмах да поверује у веродостојност сна, губи драгоцено време и тиме се излаже прекорима умрлог. Кратка прича нас на драматичан начин води из једног открића у друго, све до суровог расплета када над злочинцем бива извршена смртна казна. Психологији је такође посвећена пажња у познатој новели Ж. Ивера о лудо заљубљеном младићу који тражи помоћ од чаробњака не би ли се у сну нашао са својом вољеном. Ужас следи по буђењу, јер је чаробњак, у жељи да удовољи младићу, прибегао дозивању мртвих.

У другим причама сан служи као изговор за појаву Ђавола, а највећа драж ових текстова лежи у њиховим фантастичним елементима, тачније, у наговештајима једног радикално другачијег света који је човеку подједнако стран као и онај божански, будући да се ђаволско састоји у изокретању оног што је свето. У списима Ж. Вира, П. Лелојеа и Н. Тајпијеа помињу се многе сличне приче, тако да се њихова теоријска дела условно могу сврстати у наративни жанр. У једном тексту Н. Тајпијеа говори се о неочекиваном сусрету Светог Антонија са сатиром који покушава да га насамари, а код Ж. Вира о преображајима једног демона у животињу која путује широм света, док сневач сања како се све то њему догађа. Ма о каквим сновима се радило, динамика драмске радње остаје иста: увек је присутно Зло, које се ни у једном тренутку не удаљава од људских бића. Закључак Ж. Вира не оставља места сумњи. „Што се мене тиче", каже он, „рекао бих да се ту радило о марифетлуку Ђавола који је онима што су бдили над одром, у жељи да их обрлати или их наведе да поверују како је душа телесне природе и да стога умире заједно са телом, показао ту зверчицу како улази и излази из тела оног који је спавао."

У овим сновима можемо, дакле, наћи богат репертоар необичних или трагичних прича. У њима се често јављају неке личности из Библије, попут Јосифа и Набукодоносора, или из античке прошлости, попут војсковођа којима бива проређен исход неке битке и диктатора које упозоравају да ће бити убијени. Ренесансни писци воле да причају приче, а грађу за њих ће наћи у шестој Артемидоровој књизи која описује деведесет пет снова и начине на који су се они обистинили.

У тим сновима се одсликава читав један свет жеља и страхова – страха од болести, смрти и самоће.

Најзад, сан се јавља у забавним причама, као у оној новели из *Хептамерона* где се неверна жена њиме служи као изговором да би преварила свога мужа. Нешто рече, он се јавља у функцији комичног, захваљујући самој природи пророчанског сна који је нужно двосмислен: пошто однос између сна и стварности на коју се он односи може да буде непосредан или инверзан, свака епизода сна допушта два супротна тумачења, што Панургију само отежава избор. Обузет жељом да се ожени лепом девојком, он превиђа детаљ у коме се помињу рогови; Раблеов јунак представља оличење заслепљеног људског бића које постаје роб својих жеља и свог егоизма. Отуда и обилно прибегавање реторици: у дугом Панургијевом излагању силогизми се мешају са митолошким варијацијама на тему рогова. Са сном можемо учинити шта нам се прохте, тумачити га како нам одговара –

стога он постаје извориште комичног у једној причи Ж. Ивера где љупка дружбеница тумачи садржину сна на хиљаду различитих начина – попут неке добре куварице – казаће нам писац.

Премда се по правилу користио у наративним жанровима, овај драмски учинак сна ће на најбољи начин бити искоришћен у ренесансном позоришту. Угледајући се на античке узоре, писци трагедија из XVI века смештају ове снове било на сам почетак комада, приступајући већ од првих стихова ткању оних нераскидивих нити које ће спутати жртву када буде куцнуо час расплета, било у други чин, када се јунак суочава са неком претњом која ће га од тада па надаље све више угрожавати. Први поступак је применио Жодел у *Заточеној Клеопатри* (1553), где се сен Марка Антонија приказује оној коју је волео, краљици Египта, саопштивши јој да треба да умре до истека дана; она стога одбија да учествује у Октавијановом тријумфу. Чини се да се овај сан два пута понавља у тексту, јер га први пут изговара сен Марка Антонија, а потом и сама јунакиња. Епизода сна се нешто чешће јавља у другом или трећем чину, где је боље усклађена са растом тензије на сцени. Драмски учинак је и овде наглашен понављањем, јер писац понекад прибегава навођењу два сна. У *Тројади* Р. Гарнијеа, на пример, будуће патње тројанских заточеница најављене су сновима које наизменично сањају Андромаха и Хекуба.

Узнемирујућа садржина ових злокобних снова оставља на гледаоца изузетно снажан утисак јер је изложена на начин својствен класичној трагедији, где су догађаји утолико страшнији што нису представљени на сцени, већ препричани на субјективни начин. Тако ове снове препричава или будућа жртва, попут Хиполита у Гарнијеовом комаду, или нека њој блиска особа, попут Цезареве жене у једној трагедији Ж. Гревена. Осећај страха дочарава се призорима смрти, крви, оружја и утвара, приказивањем чудовишних ликова и описима симптома који прате кошмар, језом и дрхтавицом. Успореност радње допушта да се поклони пажња и најмањем детаљу. Снови у трагедијама представљају унапред и натенане доживљену смрт. Емоције приповедача исказују се посредством патетичних слика и епитета, као и бројним усклицима. Учинак ових снова доста дугује супротстављању светлости и таме. Монолог Хиполита, коме је суђено да умре, започиње молитвом сунцу чијој светлости се неизмерно радује.

Ови злослутни снови доприносе трагичкој атмосфери комада постављајући неке филозофске проблеме – будући да, како се чини, доводе у питање слободу људске воље. У *Цезару* Ж. Гревена, дојиља саветује диктаторовој жени да се унапред помири са оним што је неизбежно. Хиполит закључује да су сви његови напори да умилостиви богове остали без резултата. Једина утеха – и то прилично јадна – почива у нади да се радило само о варљивом сну који неће имати никаквих последица. Сан је једно од изворишта трагичког осећања које не происходи само из уверења да се судбина заверила против неке особе, већ и из чињенице да је та особа у потпуности свесна свог усуда. Трагика извире из онога што је доживљено, из људских и индивидуалних реакција на дату ситуацију. И опет, снови као да сужавају опсег деловања: све што је јунак у стању да учини показује се бескорисним, догађаји као да обесмишљавају свако пркошење судбини и само чине уочљивијом лагану прогресију неизбежног.

Драмски учинак снова у ренесансној литератури на веома упечатљив начин сведочи о улози коју су они играли у свакодневном животу људи тог доба.

Сновиђење

Сан се превасходно обраћа чулу вида, и то је толико очигледно да Свети Августин

полази од вида као прве категорије која ће му омогућити класификацију снова. Али, почетком XVI века, овакве визије нису саме по себи биле довољне. Сан је у служби неке идеје и непрестано се користи као алегорија.

Крајем XV и почетком XVI века, код великих реторичара попут Ж. Молинеа, О. де Сен Желеја, Ж. Лемера од Белгије и Ж. Бушеа, сан постаје оквир у који се могу сместити све врсте тема, трагичне судбине чувених личности, хвалоспеви покровитељима и заштитницима, описи алегоријских путовања. Јесу ли ти снови просто излагање неке идеје или у себи садрже и део проживљеног искуства?

За поједина њихова обележја која се стално понављају могло би се рећи да су постала књижевни стереотипи. Тако је сневач увек пасиван: он гледа, слуша, али ништа не предузима. Свакако, често му се дешава да негде путује, али и тада увек следи неког водича. Још једно заједничко обележје свих ових текстова: писац добро зна у ком часу је заспао и приказује себе опруженог на кревету, утонулог у сан. Он никада не брка сан и јаву; између њих успоставља веома јасну границу, наглашавајући тренутак када је уснио и када се пробудио. Крај сна је јасно назначен помињањем јутарње светлости или кратким монологом сневача који се пита да ли се све то заиста десило, пошто око себе не види ништа што би одговарало призорима из сна. Најзад, сневач је приказан као један од ликова: он је „глумац“, али је у исти мах отеловљење самог писца када се јавља у улози тумача сна. У таквој улози он поприма несвакидашње достојанство, јер морамо имати на уму да се пророчански снови не односе на било кога, већ су најчешће везани за судбину неког владара или светитеља.

На први поглед, дакле, снови у делима великих реторичара нису резултат личног искуства, већ представљају један оквир са шематизованим уводним и завршним секвенцама. Структура читавог дела је, пак, нешто суптилнија, јер се састоји од приче унутар приче. Она успоставља неку врсту демаркационе линије, преласка на други ниво приповедања, чиме нам омогућава да превазиђемо обичну и мањкаву перцепцију стварности. Отуда је блиско повезана са алегоријом, која нам такође допушта да стекнемо увид у појавни свет само зато да би нам тиме указала на универзалније значење читаве приче. За ову везу између сна и алегорије делом је заслужан успех *Романа о ружи*. Захваљујући њему постало је могуће придати опште значење индивидуалним осећањима, попут жалости због губитка вољене особе или запрепашћења које слични догађаји у нама изазивају. Стављајући се у улогу сневача, писац преузима на себе много крупнији задатак да искаже осећања читаве заједнице или да изрекне неке општељудске истине. Оквир сна тако постаје место својеврсног откривења, приступ спознаји која надилази човечији ум, дубоко промишљање које је покаткад проткано библијским и митолошким референцама. Он на световном плану представља исто што и књиге пророка у Библији. Сличан је био и утицај једног класичног текста који је радо читан и коментарисан у доба ренесансе, „Сципионовог сна“ из Цицероновог дела *О држави*: у њему, Сципион снева сан који ће му дати прилику да изложи своје гледиште о бесмртности душе.

Пошто често описује неко замишљено путовање, сан допушта да идеје буду изложене током неке потраге, уз све могуће заплете, суочавање са проблемима, тешкоћама и неправедним оптужбама са којима ће писац имати да се избори. У *Лавиринту среће* (1522) Ж. Буше поступно спознаје несталност људске среће која некима даје све само зато да би их касније оставила без ичега, као да је желела да их искуша и наведе на кобну неумереност. Он се ишчуђава расподели улога у људском друштву, где најбогатије, најмоћније и најугледније особе нису

истовремено и најчеститији људи. Литерарни сан постаје оруђе сазнања, а надасве преиспитивања. У том контексту, сценарио сна и реаговање сневача, његово негодовање и његове стрепње, нису нимало занемарљиви.

Па ипак, упркос уделу који у њима играју литерарне конвенције и упркос апстрактним својствима за које су заслужне алегорије, чини се да ови снови позајмљују неке елементе из доживљаја самог сна. Они доста верно приказују његов ток, при чему се различити сегменти непрестано преплићу. Увек је присутно сећање на прошлост које се очитује кроз културне и историјске назнаке; у сновима који приказују алегоријска путовања, попут оног у *Лавиринту среће* Ж. Бушеа, особе из различитих историјских епоха сусрећу се са митолошким бићима али и са својим савременицима, јер садашњост ту и тамо увек искрсне, како у хвалоспевима, тако и у сатири.

Што се чулних опажаја тиче, литерарни снови понекад дочаравају ону светлост каква постоји у правим сновима, где предмети зраче сопственим сјајем; палате од дијаманата, гримизне зидине. Тешко је снаћи се у простору који је замршен и кривудав; то је место лутања, слично оном лавиринту достојном Дедала у коме се губи Ж. Буше. Али осећања су овде много важнија од онога што се види, осећања подједнако снажна и противречна као и она из наших снова. Од дивљења какво осећамо према великим ликовима из прошлости који су врлинама заслужили боравак у рајским насељима, па све до језе коју у нама буде особе „оштрог, продорног и застрашујућег погледа“. Једни и други налазе сазвучје са нашим жељама и страховима. Унутрашња тескоба настањује гробље злосрећних неутешним сенима у једној песми Л. Демулена. Бескрајном тугом прожето је сновиђење у јадиковки Ж. Кретена, док посматра гробницу и присуствује опелу.

Али, упркос свему томе, сан је превасходно поступак излагања неке идеје, а тој алегоријској традицији која игра тако значајну улогу код великих реторичара могло би се прикључити и сећање на боравак у сну које Л. Вивес наводи у свом предговору на латинском језику за *Сципионов сан*. Густе магле, вечита ноћ, палата од ебановине – текст није лишен извесних чари, али све појединости потпадају под алегорију Ноћи. Алегоријски је и сан у коме ће се А. Добињеу указати сопствена савест, на почетку књиге *Ватре*: тај излет у фикцију омогућиће му да боље објасни своје литерарне намере.

Знатно другачији је случај са песмама у којима сан представља грађу од које је саткано читаво дело. У таквом случају, сан је себи довољан. Једна Петраркина песма, „Standomi un giorno...“, изгледа да је овде послужила као узор за више каснијих обрада, пошто се одликовала низом несталних призора. Преко верзије Марота, који ове призоре ипак не представља као снове, она ће надахнути онириčке песме Е. Форкадела из 1551, а потом и песме Ди Белаја из 1558.

Е. Форкадел види дрво са златним воћкама, слично оном које расте у врту Хесперида, сирену на морском гребену, једнорога у шуми палми: сви ти призори ишчезавају,

„Сведочећи о томе како на овом бедном свету ништа није постојано“.

Као симбол несталности и варљивости, сан се протеже кроз свих пет сонета, при чему је сваки од њих посвећен једној од несталних приказа. Понављање истог поступка ствара код читаоца осећај фрустрације, јер сваки пут бива лишен приказаног објекта.

Варијације на исту Петраркину песму јављају се у поетском циклусу Ди Белаја, под називом *Сан*, који се надовезује на *Споменике старог Рима*. Ту се поново сусрећемо са тематиком сна, наслеђем ве-

ликих реторичара: утваром једног водича на почетку дела, расплетом који се окончава буђењем и целином која се може протумачити као алегорија Таштине. Али, као и код Форкаделових сонета, сан је место на коме се збивају безбројни преображаји. Сан је непредвидљив, па се Ди Белај у својој опседнутости ефемерним њиме служи као оквиром – пре песника из барока – унутар кога ће дочарати пропаст Рима. *Сан* представља низ призора, при чему сваки од петнаест сонета приказује неку од дивота Римског царства само зато да би је потом разорио: сонет оживљава успомене да би их распршио, тако да се читав циклус састоји од низа предивних и непостојаних слика. У овом циклусу, међутим, сусрећемо се са једним аспектом сна који није био присутан у Форкаделовој песми. Сновиђење је овде много интензивније; оно је у почетку разговетно, затим бива извитоперено, да би на крају произвело осећај тескобе. Оно се поиграва формама које су тако драге манирнистичким сликарима, вијугавим линијама река и пламенова, распоредом линија који одвлачи поглед ка горњем делу призора, покретним силуетама чија су крхкост и ишчезнуће наглашени глаголима и метриком. Глагол *видети*, који се обилно користи, овде се јавља у пуном значењу: то је поглед видовитог, сличан погледу светог Јована са Патмоса, на кога Ди Белај алудира. Својеврстан је парадокс да се овим интензитетом осећања разоткрива ништавност појавног света; ово изобиље чини опипљивом таштину свих световних ствари.

Прибегавање сну одговара оним везама које је *Плејада*[1] успоставила између поезије и пророштва. Песничка мистика, коју Ронсар слави у својим *Одама* из 1550, усредсређена је на личност надахнуте особе. Ронсар се поистовећује са Аполоновим свештеницима, док Ди Белај узима за узор писца *Апокалипсе*. Приступ ониричким песмама Форкадела и Ди Белаја је, уосталом, намерно отежан: поези-

[1] *Плејада* – песнички круг у Француској XVI века, чији су највиђенији чланови били Ронсар, Жоакен ди Белај, Понтис де Тијар и Етјен Жодел. – *Прим. прев.*

ја говори гласом пророчишта, служећи се китњастим начином изражавања и алузијама које су често недокучиве. У том погледу, ова два дела би могла да послуже као добра илустрација теоријских текстова о загонетном језику извесних снова.

Да ли је Ди Белај био први који је истраживао пределе снова због њих самих, а не тек у нади да ће тамо доћи до неког откривења или спознаје? Једно чувено ренесансно дело које се тада називало „посвећеним“ поклонило је подједнаку пажњу лепим и необичним формама снова као и знању које се у њима крије. Био је то *Полифилов сан*, италијанско прозно дело приписано Франческу Колони, објављено као илустровано издање у Венецији 1499. Читава књига је опис једног сна. У том сну, Полијин љубавник Полифил залутао је у густој шуми. Пред њим искрсава један вук који као да му спречава пролаз, тако да Полифил креће другим путем на чијем крају открива чудесну палату, крцату уметничким сликама и скулптурама. У том дворцу он ће успети да избегне замкама једног змаја. Затим га представљају краљици Елеутериди, богињи слободе. Поново се среће са Полијом, која као посвећеница Дијане има чисту душу, али јој је стало само до Полифилове љубави. У овом ониричком оквиру се, дакле, одиграва једна потрага, као у алегоријским сновима, али она поред тога има поетску и естетску вредност: боравак на чудесном месту улепшан је уметничким делима и декоративним детаљима. А затим, потрага за љубављу, лутање необичним пределима, рушевине, путеви на којима искрсавају чудовишта, храмови – све то чини сан посебном, оностраном облашћу.

Неке друге песме француских аутора надахнуте сновиђењима подсећају на буновна стања која настају услед неке физиолошке сметње: ти снови спадају у корпус онога што теоретичари називају обичним сновима. Такви су рецимо снови пијанца у Ронсаровој *Враголији*, где се

појављује хиљаду рогатих животиња, један крокодил, чудовишта без ногу са очима на стомаку, витезови на чудноватим коњима. То је свет лишен правила, где се на основу чистог случаја успоставља веза међу стварима које су иначе неспојиве; свет преображаја у коме је све нестално као у сну. Што се, пак, тиче оних обличја која настају под дејством грознице, она ће се појавити крајем столећа, у једној песми Ж. де Спондеа, где песник бива захваћен правим вртлогом хаоса који настањују чудовишне силе.

Овакве визије понекад имају обележја фантастике. Поезија снова се претвара у поезију страха када Ронсар набраја злокобне знаке који претходе грађанском рату, или када у *Химни демона* дочарава узнемирујуће присуство демона који тумарају око људских станишта. Та створења додирују сневаче, усисавају им дах и доносе им грозне снове. Реалистички опис кошмара, са пратећим физиолошким симптомима, језивим заплетима и чудовиштима, доводи сан у везу са свим страховима које носимо у себи, страховима од другости, од смрти. Поезија сна у овој химни нам омогућава да стекнемо увид у необичност једног света којем човек настоји да се прилагоди помоћу скупа устаљених представа, остајући притом окружен нељудским силама. То је нека врста изгнанства, где сваки сусрет подразумева излагање ризику.

Сви ти поетски и визионарски снови доста се разликују од оних средњевековних. Средњевековни писцу су често користили језик снова да би описали онострани свет – на пример, у *Сну о паклу* Раула од Уденка (крајем XII и почетком XIII века), једном од дела која су можда послужила као инспирација Дантеу. Сневачи из периода ренесансе, међутим, крећу на алегоријска путовања која се одвијају у знаку Фортуне или неког моралног начела, не залазећи у загробни свет. У визијама раја и пакла које су потекле из пера А. Добињеа могу се открити неки

онирички елементи, али се целина дела не може подвести под одреднице сна. Уопштено гледано, ови писци радије истражују космос или свет људских бића.

На тај начин се литерарни жанр снова мало по мало еманциповао. У почетку замишљен као алегоријски жанр у коме би сновиђење требало да подари форму некој идеји, он ће касније пажњу све више преусмеравати на садржину самог сна. Премда је „поука“ о свеопштој таштини још присутна у Ди Белајевом *Сну*, она нема превелики значај у овој збирци песама која више подсећа на књигу са сликама које ишчезавају.

Па ипак, песници XVI века неће закорачити у пределе сна само посредством својих визија, већ првенствено и у највећој мери преко фантазма.

Царство снова

Песме о сну испрва се рађају из жудње: то је тематика еротског сна која се може илустровати бројним текстовима, делимично инспирисаним Вергилијем, Анакреонтом и епиграмима из *Антологије*. Овај жанр је био драг Ронсару и његовим ученицима, О. де Мањију и П. Лелоајеу, и он ће стећи изузетну популарност у барокним збиркама песама након 1585, код П. де Демијеа и П. Мотена.

Маро се поигравао са овом темом, а слична тактика се могла уочити и код других песника из круга *Плејаде*. Тема сна постаје саставни део беседништва које служи да би се задобила љубав неке госпе, док сам љубавник задржава извесну дистанцу према своме сну. Он запажа да га сени варају, прави шале на сопствени рачун када установи да су га неки шум или догађај из свакодневног живота прекинули у излагању узвишених осећања. По Ронсаровим речима, сан је обмањивач који „увек успе да ми поквари радост“. А то се дешава уз потпуну сагласност заинтересоване стране која, не без

извесног хумора, закључује како „нема ничег лошег кад се у љубави преваримо“. У неким преображајима је ипак уочљива извесна пакост – тако Ж. де Ла Жесе замишља да се претворио у пчелу која слеће на усне његове љубавнице.

У текстовима ипак најчешће доминира чулност. По признању самог Ронсара, нагласак је на „распусности“. Интензитет задовољства – „скоро да издишем од среће“, док се неки обнезнањују или падају у несвест – неутољива жеља,

„Изнова је љубим и додирујем и
заситити се не могу“

налазе свој стилски еквивалент у коришћењу различитих језичких средстава, у употреби суперлатива – „најслађе дражи“ – усклицима, прибегавању зашећереним фразама:

„Колико пољубаца шећером и
амброзијом заслађених...“

Нагост је експлицитна и детаљно се приказује набрајањем појединих делова тела,

„Лицем уз лице, руком уз руку,
грудима уз груди, устима уз уста...“

Глагол исказује жељу, ритам стиха је пождан:

„Трчим за њом, хватам је, љубим“.

Придев јасније дочарава додир:

„У магновењу, колико потраја влажни
целов тај“.

Израз „уживање у писању“ овде поприма своје пуно значење.

У овим присећањима на сан, велики значај се придаје субјективним стањима. У првом реду, то је усхићење које сан доноси, јер ноћ је *блажена*, *нежна*, и тај део песме открива људском бићу један вид постојања близак божанском: честа позивања на мит о Дијани и Ендимиону не представљају само украсни детаљ, већ одговарају слутњи једног задовољства које није од овог света. Затим следе осећања која прате буђење, туга, тескоба, „непреболни жал“. Док су алегорични снови садржали идеје, маниристичка и барокна поезија љубавног сна ставља нагласак на утиске.

Ови снови, дакле, происходе из жудње и опседнутости. Песници су свесни тог њиховог исходишта:

„Било да спавам или сам будан, драга
ми је стално пред очима“.

Опседнутост је нарочито уочљива код интровертне особе каква је М. Скев, писац *Делије*, за кога је сан само начин да се повуче у унутрашњи свет. Ноћна тмина, час када свет бива „прекривен веловима сенки“, представља микрокосмос са својим извором светлости, лунарном представом госпе која њиме влада – Делија је једно од Дијаниних имена. Тако се сан рађа из непрестаног духовног контакта са једним бићем, при чему се понашање тог бића из основа мења. Наиме, госпа у сну показује спремност да се препусти миловању, док је у стварности одвећ чедна и сурова. Сан је сусрет у коме други бива преиначен у складу са нашим жељама. Отуда, такође, извесно преобли-ковање представе о госпи, којим се у први план истичу њена уста и груди.

Човек ренесансе је посредством жудње закорачио у пределе снова: љубавном жудњом, настојањем да се овим понекад одвећ слободним представама избави од забрана, тежњом ка забораву, носталгијом за првотним уточиштем. О томе довољно говори чињеница да се у највећем броју ренесансних песама о сну обрађује еротска тематика. Сан је свет који опстаје на уживању и сневачи му се препуштају као некој наслади, подстичући га, призивајући га својим жељама. Оно у чему

сви напори теоретичара који су покушавали да га схвате нису успели – омогућио је фантазам. Он је отворио врата тог изгубљеног раја, као што илуструје слика воћке у песми Ж. Годара:

„Сањао сам јутрос да се затекох пред
улазом
у прелепи воћњак Љубави...“

где са једне гране виси златна воћка.

Превазилазећи еротизам, ови сонети представљају песме о сневању и сну као месту слатког заборава. Том „срећном и мирном сну“ Ф. Депорт посвећује стихове који су слободни као и тај свет лишен брига:

„О, Боже! Допустите ми да вечно
сањам...“

Сан се често призива као неко божанство чија моћ разгони једноличност живота. У песмама у форми завета, по угледу на оне из грчке *Антологије*, његово јављање је везано за тему прочишћења водама Стикса или биљком мака. У имагинаријуму ренесансе, сан је доиста вода, а та слика је додатно наглашена метафором о Фебовим кочијама које сваке вечери урањају у океан. Песник од њега понекад тражи да га попрска водом реке Лете. Сан је, дакле, нека врста азила у коме људска бића налазе уточиште, а поетска вредност ових текстова заснива се на бекству од оптерећујуће стварности – јер, ренесансни песник је често „сатурнијалац“, меланхолик чије дубоко незадовољство налази компензацију у ноћном животу.

Та чаролија нам допушта да закорачимо у свет сачињен од несталних одсјаја и игре сенки. „Лаки сан“, како га је назвао Ронсаров ученик А. Жамин, у том погледу је сличан нашем песнику који такође дочарава свет посредством непостојаних метафора. Јер, ово царство снова се непрестано мења:

„Како само брзо течеш, и протичући
Односиш моју краткотрајну радост“,

узвикује А. Жамин. Већ смо имали прилике да се уверимо у присуство течних елемената, попут водâ Стикса. Све протиче, све ишчезава:

„О, сну, рекох му, о, обожавани сну,
Застани на трен, зашто ми бежиш?“

Сан враћа стварима њихов прави лик, вечно кретање.

Отуда происходи да сваки од ових сонета прекратко траје. Сан се ни у једном часу не поистовећује са стварним животом и песници не очекују да ће у њему заувек остати. Треба се вратити, и тај завршетак сна, који је често истакнут неким усклико̄м или питањем, од подједнаке је важности као и боравак у оностраном. То сурвавање у стварност понекад је праћено физиолошким симптомима, попут осећаја језе или страха. У том погледу, сан је сличан задовољству што нам га пружа уметност, а нарочито поезија: то је пролазни боравак на једном месту где нећемо заувек остати. Лексика као да наглашава ово ограничење, умножавајући у истом стиху речи које дочаравају привид – „обмањујући своју безумну душу варљивим стварима“.

Сан тако постаје омиљена тема маниристичког и барокног поигравања са привидима. Круг *Плејаде* ужива у префињеним варијацијама на тему снова и стварности:

„Сањао сам сањајући да не сањам“,

каже О. де Мањи. Ипак, испитивању привида су се најрадије препуштали песници барока који су стварали крајем века:

„О, варљиви, превртљиви сну, како си
пун лажи“,

уз читав дијапазон слика – ветра, сенки,

потере, светлуцаве воде – које застиру стварност и улазе у песму. Песник у њима наслућује ноћ, празнину, ништавило:

„А ти, ноћи, нежни ослонцу снова што им стремим..."

Бројни сонети нас подсећају да је сан брат Смрти. Једну од омиљенијих форми песама о сну представља призивање Ноћи, или Смрти, којим се исказује жудња за утапањем у исконску ноћ, док песник излаже генеалогију богова:

„О, сну, сине Ноћи, нежна утехо моје душе..."

Непрестано се инсистира на негативним аспектима сна – почивању, тишини, одсуству боја, забораву. Да би удовољио тој жудњи за вечном ноћи, за „мрачним зраком што га Ноћ згушњава", П. Мотен ће чак прибећи конзумирању „црног мака". У барокним збиркама песама, ове молитве се граниче са осећајном поезијом, недвосмислено указујући на везу између Ероса и Танатоса. У једном сонету И. ди Ријера, љубавне патње се преобраћају у страшни сан: песник силази у „Царство мрака", где уз пламен ватре и јауке бива подвргнут ужасним мукама.

Ове везе између сна и смрти већ смо уочили у садржају снова који се јављају у трагедијама: сан се поистовећује са „мрачном долином" и „вечитом ноћи", док нам сан са почетка Жоделове *Заточене Клеопатре* препричава мртва особа. У Гарнијеовој *Тројади*, Хекуба се по завршетку сна обраћа „великим боговима земље и грозног Пакла". У трагедијама, сан се по правилу јавља у часу када долази до контакта између света живих и царства Пакла.

Сан још није постао стварност, али се зато понекад чини да је стварност постала варљива попут сна. До тог открића дошли су још велики реторичари у својим алегоријским потрагама, као и Ди Белај у своме *Сну.* Али, тек негде од 1580, интензивнија поетска истраживања овог посебног света, света снова, навешће песнике да на нов начин сагледају свакодневни живот који би се такође могао показати као сан. Сан је оно што нам измиче, што је само привид и одраз, што нас стално вара и обмањује: управо оно са чиме се сусрећемо у стварности. Песници барока опомињу на то своје читаоце и терају их да критички сагледају сопствени живот. Томе би требало да послужи и преиспитивање изложено у два сонета Ж. Б. Шасињеа: шта је ваш живот? Мехур сапунице, сан, вртлог – једно велико ништа. Прави живот је на другом свету – стога А. Добиње у последњој књизи *Трагичара* пореди смрт са сном из којег ће се васкрсли пробудити да би ступили у вечност блажених. Највише што је душа на овом свету кадра да учини јесте да у такво стање стекне увид, у оним кратким тренуцима када успе да се отме телесној обамрлости. Тада ће се она, каже Ж. де Спонд у *Строфама смрти*, привремено ослободити окова тела посредством истинитог сна. Ова тема је блиско повезана са протестантским ниподаштавањем свега што је телесно:

„Треба да прочистиш тело, то тело које те прља",

док у једном од сонета које Спонд посвећује смрти налазимо поређење људског тела са „гнусном лешином" коју душа напушта у тренутку смрти и на коју сећање бледи „као неки сан".

Не би ваљало закључити да су песници XVI века били неспособни да осете или прикажу све дражи сна. Такав утисак углавном стичемо отуда што већина њих ове дражи дочарава на прилично апстрактан начин – са изузетком еротског уживања. Сан им превасходно служи као начин да свакодневицу замене једним непостојанијим светом, а ређе као извор надахнућа. Та лековита својства којима ће

се ублажити грубост свакодневице наговештена су не толико описима колико музичким средствима, гласовним модулацијама:

„О, слатки Сну, пријатељу нашег бића,
Олакшању смртника, који нам муке блажиш..."

Ова веза између сна и поезије има свој зачетак у самом поетском чину, у феномену надахнућа, које често долази милошћу неког божанства и бива праћено сном. Песницима ренесансе бог се јавља на удаљеним и брдовитим местима, исто онако као што су Хесиоду музе говориле на планини Хеликону. Ронсар и многи после њега служили су се том песничком интуицијом. Дора, један од уметника из круга *Плејаде*, веровао је у пророчку моћ песника, а према неким сведочењима бавио се и тумачењем снова. *Плејада* је неговала мистичке погледе на поезију који су је навели да замагли границе између поезије и прорицања.

Ликовни уметници су такође истраживали пределе снова. Неки од њих – Ж. Налдини или Ж. де Гејен – задовољавали су се алегоријама сна. Већина је на истој слици приказивала сневача и призоре из његовог сна, на илустрацијама за књиге или на бакрорезима Ж. ди Барбарија – *Клеопатрин сан* – и М. Рајмондија – *Сан двеју девојака*. Па опет, неке од тих визија, попут призора из пакла на триптисима Ј. Боша, *Луде Грете* П. Бројгела и *Мочвара Стикса* Ж. Патинира, бесумње происходе из кошмара, исто као и бројни прикази мучеништва у маниристичком сликарству, а нарочито у *Покољу десет хиљада мученика* код Дирера, М. Дојча и Понторма. Други, пак, призори више подсећају на еротске снове, попут *Врта уживања*, средишњег паноа на триптиху Ј. Боша, или његовог *Искушења св. Антонија.* Алтдорфер и Дезидеријо сликају халуцинантна архитектонска здања. Да ли та дела одсликавају личне доживљаје уметника? Док Кардан у својим *Мемоарима* бележи неколико снова, Дирер препричава један свој сан и илуструје га акварелом. По речима Л. Пенија, један од бакрореза Ж. Гизија био је надахнут Рафаелом и понео је назив *Рафаелов сан*: али та чудовишта и та мрачна шума можда нас пре упућују на неки литерарни узор попут *Енеиде*. Удео онирички је најчешће тешко проценити, јер се дело не излаже увиду јавности као уметников сан. У најбољем случају, он само замишља сан неке друге особе, на пример, у чувеним илустрацијама за *Полифилов сан*, или у серији цртежа на којима је Х. Балдунг Грин приказао вештичје снове. У исту категорију спадају и све илустрације за *Апокалипсу*, на којима уметник, А. Дирер, или бакрорезац, Ж. Дире, као да сневају заједно са светим Јованом.

* * *

Однос човека ренесансе према сновима је амбивалентан. С једне стране, он пада у искушење да им прида својства једне од његових главних дневних активности, сазнајних процеса: односећи се према њима као према знаковима он их чини саставним делом знања које је својствено будном уму. Напор који улаже у њихово класификовање разоткрива жељу да успостави контролу над садржајем који му измиче. Као последица различитих покушаја класификације, од снова настаје језик – језик тела, када указује на болести или на душевна стања, језик природе, када успостављањем узрочно-последичних односа сваку појаву у садашњости повезује са неким будућим догађајем. Али, исти ови теоретичари принуђени су да признају како један део сна има исходиште на неком другом месту. У најбољем случају, ради се о божанској поруци: о спознаји једне више стварности посредством духа који је ослобођен телесних окова, по учењу неоплатоничара. О ђаволској поруци, понекад, када демони

заводе човека лажним знацима или га искушавају сатанским визијама.

То оностранo је још наглашеније у делима песника. Али, мало је оних који се одатле враћају са визијама: таква врста истраживања сна још је ретка у XVI веку, иако је дошло до извесне еманципације од туторства алегорије, и мада снови нуде Ди Белају визуелну грађу за читаву збирку песама. Песници су ипак пријемчиви на особености сна који се одликује лакоћом, покретљивошћу и варљивошћу. Они ту његову несталност дочаравају игром метафора и музиком стиха. То је свет за себе, и они јадикују јер у њему не могу вечно да остану. То је свет рођен из њихових жудњи, у коме је љубав увек могућа. Свет који поседује привлачност исконске ноћи и ништавила.

Са барокном тематиком, међутим, ове особености сна као да попримају реалитет. Ако је живот само сан, стварни свет се такође излаже ризику да буде схваћен као илузија и таштина. На тај начин, поетски доживљај сна као једног онеобиченог света успева на крају да контаминира читаву стварност. Док су теоретичари улагали напоре да схвате, песници су откривали нове континенте, да би најзад увидели како и они, по свему судећи, одговарају слици наше свакодневице.

У овим варијацијама на тему сна, чини се да једна поетска форма преовлађује: то је жанр сонета који су упражњавали Е. Форкадел и Ди Белај у својим циклусима о сну, као и у великом броју песама о еротским сновима. Сонет је својим строфама различите дужине и двојном симетријом омогућавао супротстављање сна и стварности, сна и буђења, и допуштао поступно улажење у сан.

Нешто је ипак било заједничко и теоретичарима и песницима: и једни и други су схватили да сан представља ослобађање. Док су неки филозофи приказивали лакоћу са којом се душа растаје од тела, дотле су песници безбрижно кршили све забране које им је постављала њихова госпа или их наметао један превазиђени кодекс моралног понашања. Било да су га посматрали као контемплацију или као уживање, сан је човеку допуштао да буде оно што јесте.

Превео са француског
Миодраг Марковић

■

Финеѓани се буде, или сан о тумачењу

Дерек Етриџ

> И чини ми се да није баш оправдано да се *arse* избаци из *heart*. Да ли си читао неку од оних књига о беконовским шифрама код Шекспира? Те теорије се понекад могу направити тако да изгледају прилично вероватне.
>
> Едмунд Вилсон Торнтону Вајлдеру поводом Вајлдеровог тумачења *Финегановог бдења*, 1940.

Средином 1980-их изгледало је да становиште да *Финеганово бдење* представља сан, или спавање током ноћи, почиње да губи сигурну основу коју је имало међу тумачима ове књиге. Два општа увода, оба насловљена *James Joyce*, могу послужити као доказ. Патрик Париндер, 1984, запажа да идеја о *Бдењу* као „ноћном језику“ – која се, каже он одбацујући је, „још увек може чути с времена на време“ – „одражава исту прилично грубу идеју о имитативној форми коју је Џојс употребио да би бранио нека од завршних поглавља *Уликса*“ (*James Joyce*, 207). Бернард Бенсток, 1985, пишући о „ономе на чему коментатори инсистирају мислећи на језик сна“, презриво коментарише „олако закључивање да је *Финеганово бдење* сан“ (*James Joyce*, 148, 152).[1] Три текста о *Финегановом бдењу* у књизи *Companion to Joyce Studies*, Бовена и Каренса, из 1984. године, такође говоре о томе да је средином 80-их идеја о сну имала мању подршку него раније: у једном се упадљиво занемарује ова идеја, у другом се расправља о њој кратко и одбацује се, а у трећем се она узима у обзир, али уз дозу скептичности.[2] Године 1986, међутим, појавиле су се две књиге о *Бдењу* које покушавају да врате у живот идеју о сну – или бар о ноћи – као главном кључу за тумачење овог дела, *'Finnegans Wake': A Plot Summary* Џона Гордона и *Joyce's Book of the Dark* Џона Бишопа. У првој се указује на потребу коју многи читаоци, посебно они који нису познаваоци Џојса или нису теоретичари књижевности, још увек имају, а која се тиче механизма који ће свести запрепашћујућу многострукост ове књиге на један једини, традиционални ток радње, док је друга одважни покушај да се удахне живот (и, заправо, смрт) у стару идеју о *Бдењу* као књизи ноћи. Прерано је, дакле, за објављивање бдења за сан *Бдења*, али је време да се сама та идеја испита са историјском и теоријском скрупулозношћу која се при томе захтева. Овај текст је покушај да се то учини помоћу три тезе које се разматрају у три засебна дела.

Прва теза

Прва теза: мало је вероватно да би читалац који *Финегановом бдењу* прилази без икаквих претпоставки о садржају и методи посматрао овај текст као представљање сна.

Претпостављам да је, од објављивања *Финегановог бдења*, већина оних који су покушали да га прочитају имала негде у свести идеју о сну, било као део општег културног предања или посебног податка који долази из неке критичке студије или од учитеља који се трудио да помогне. Да би темељно проверили моју тезу, требало би потпуно избрисати тај интерпретативни контекст, и Џојсове речи читати без икаквих вантекстуалних претпоставки. Али то је немогућ подухват, јер ми садржај свести напросто не можемо очистити попут неког мегнетног диска, а за већину нас идеја о сну је већ постала нераздвојни део текста који је пред нама. Не постоји процес који се одвија на два нивоа, где читамо на неки неутралан начин, а затим додајемо боју интерпретације; речи долазе до нас већ обучене у интерпретативну одору која им даје смисао.[3] Најбоље што можемо да урадимо јесте да покушамо да будемо свесни тог проблема замишљајући читаоца *Финегановог бдења* који је успео да, неким чуд-

ним случајем, избегне излагање традицији тумачења *Бдења* пре почетка читања. (Требало би, притом, да имамо на уму да би самом Џојсу било веома лако да недвосмислено назначи, *унутар* текста, да оно што читамо представља сан или спавање током једне ноћи: неколико речи би било довољно.)

Наш хипотетички деконстекстуализовани читалац ће, наравно, кренути од наслова. Прочитан као реченица у индикативу без интерпункције, он се, изгледа, односи на групу људи под именом Финеган која завршава период спавања, очигледно подразумевајући да је то књига о свесности, о дану, почетку активности, прочишћењу опажања. Иако би читалац који није упознат са Џојсом овде могао застати, хајде да њу или њега замислимо како храбро поступају и додају интерпункцију. Зарез између те две речи га преокреће у императив: Финеганима се наређује да се пробуде. Апостроф у *Finnegan's* (или претпоставка да је прва реч из немачког језика) чини ову структуру генитивом, са темом церемоније која прати покојника – са ирским моментом у „Финегану" који указује на дешавање које није ни свечано ни успављујуће; с друге стране, тај израз би могао да се односи на утицај значајног појединца на свет, сликовито представљеног браздом коју иза себе оставља брод. Познавање баладе „Финеганово бдење", која се помиње нешто касније у првој глави, било би потпора за значење буђења и енергије: пошто је врхунац те баладе оживљавање Тима Финегана када га поспу вискијем, јасно је да пред нама није трагедија усредсређена на смрт, већ комедија фокусирана на неукротиву силу живота. (Префињеније вишејезичне интерпретације овог наслова не би порекле такво тумачење.[4])

Следеће по важности у утврђивању интерпретативног контекста када се суочавамо са неком књигом о којој не знамо много јесте почетак, који одмах поставља одреднице о врсти дела – углавном тако што непосредно утврђује којој врсти дело не припада. Међу многим жанровима које ова књига на свом почетку *не* убраја у своје одређење јесте прича о сну, која има богату традицију у западној књижевности. У роману *Финеганово бдење* нема никаквог будног, дневног оквира – ништа од „Једног мајског јутра на брдима Малверна/Легао сам да спавам, уморан од хода" (Ac on a May mornyng on Malverne hulles / Me biful for to slepe, for werynesse of walkyng), или „Алиси је већ страшно досадно да седи са својом сестром на обали". У њему се не уводи снивач који би се могао идентификовати – нема Сципиона или Чосера који се спремају да испричају како су заспали и шта су затим доживели. У њему се не даје ништа од живописне визуелне сценографије која карактерише конвенције причања о сну (коју је у овом веку искористила филмска индустрија). Он не започиње неком нарацијом која тече, у којој снивач пролази кроз чудновате авантуре пуне обрта. Нити се може тврдити како се на почетку настоји да се оствари нека врста „реалистичног" евоцирања искуства сна које би представљало изазов упућен високо стилизованој књижевној конвенцији: нема много сличности између првих страна *Бдења* и било чега што је забележено у историји стварног сећања о сновима. Иако је тачно да се у *Бдењу* могу пронаћи еквиваленти процесима симболизације, сажимања, и померања које је Фројд идентификовао у механизму сна који претвара латентни садржај у манифестни и да је Фројд понекад користио игре речима и кованице у свом поступку тумачења снова, нико до сада није сведочио о реалном сну у коме се ови процеси одвијају у тој мери и без прекида. Фројдов појам „секундарне обраде" поставља један принцип који има наративну функцију и функцију формирања ликова и који ствара нешто што је много ближе традиционалној причи него било шта у *Финегановом бдењу*.

Могао би се, у ствари, замислити читалац који из почетних речи текста изводи другачију експланаторну метафору за језички ток, флуидно стапање времена и места и људи, метеж остатака расутих преко сваке странице: а ако би се бацио поглед на крај књиге – што је стратегија доступна збуњеном читаоцу – таква претпоствка би се, пошто се завршни одељак очигледно бави протицањем воде, могла учврстити. Наш читалац би могао да закључи да је *Финеганово бдење* обликовано по узору на реку која односи разбацане рушевине људске цивилизације у море; реку која је водено почивалиште свих напора друштва да подигне чврсте структуре и поуздане принципе. И традиционалне фигуративне конвенције и уводне стране књиге даље сугеришу да је та река такође река времена, река историје, започињући са Евом и Падом, и завршавајући само као коначно осипање кроз смрт појединца или пропаст човечанства; али у таквом окончању лежи нови почетак, као што вода мóра на крају пада као киша и враћа се извору реке. Ако би ова интерпретативна хипотеза била довољно привлачна, могла би да послужи као оквир за читав текст, који би формирао тумачење које је знатно друкчије од оног које се заснива на представи о сну.[5] Ово је само један пример за другачију интерпретативну хипотезу: једино би уводни одељак могао да пружи много више.

Спавање се заиста помиње на првим странама, али изгледа да је то стање лика који се зове Фин или Финеган који је пао и коме се саветује да остане на земљи због доласка живахне особе, мада опхрване кривицом, чије име нас – као тема за чаврљање – води у друго поглавље. У читавој књизи постоји велики број ликова који спавају, али има далеко више оних који су будни; има исто толико речи о биткама и баровима колико о кревету и спаваћим собама – чак и на креветима, дешава се много више од спавања и снова. Уз то, постојање спавача у књизи тешко да би утицало на нашег читаоца да претпостави да сама књига представља сан; снови обично нису о спавању. Када се сан *заиста* прича, јасно се најављује као такав, чак и у густој и збуњујућој текстури *Бдења*. На почетку 3.1 наилазимо на следеће:

And as i was jogging along in a dream as dosing iu was dawdling, arragh, methought brooadtone was heard and the creepers and the gliders and flivvers of the earth breath and the dancetongues of the woodfires and the hummers in their ground all vociferated echoating: Shaun! Shaun! Post the post! (*FW* 404.3)[6]

Овај снивач, који користи конвенционалне термине за казивање свог сна – помислих, изгледаше ми, кад оно! –у ствари је магарац (FW 405.6); што није идентификација која би нашег читаоца водила томе да прида већи значај сањању као објашњењу чудноватости *Бдења*. (Оно што долази после овог увода, у ствари, није сличније сну од других поглавља књиге: Шонови подужи одговори на четрнаест кратких хорских питања.)

Сада је свакако тачно да је наш невини читалац у стању да примети да се после доласка таме на крају Књиге I – после једне трећине текста – стално наглашава *ноћ*. Прва три поглавља Књиге II садрже много наговештаја вечери (премда увелико будне вечери игара, домаћег рада и барске дебате), и после спорадичнох наговештаја ноћи у прва три поглавља Књиге III долази поглавље које се изгледа усредсређује на једно домаћинство током ноћи. Књига IV је, наравно, испуњена знацима зоре, буђења, доручка. С обзиром на измену амбијената и ликова која се стално и изнова врши, нећемо имати превише склоности да претпоставимо да читава књига одражава искуства везана за само један кратак временски период – ноћ или један дан и једна ноћ – али ако замислимо да наш хипотетички читалац прилази *Бдењу* са очекивањима изведеним из *Уликса*, могло би настати извесно

осећање о еквивалентности између завршних делова те две књиге (ми се, ипак, још увек налазимо у првој половини *Уликса* када сазнајемо, преко сочне реторике Герти Мекдауел, да је „Летње вече почело да свија свет у свој тајанствени загрљај" (*U* 13.1–2). У обе књиге, међутим, већина онога што се казује у тим каснијим поглављима нема никакве везе са замишљеним ноћним амбијентом. И у оба случаја – без обзира на језичке вратоломије – не постоји ни један разлог због којег би читалац пожелео да чудноватост текста објасни помоћу везе са сном. Чињеница да првих осам поглавља *Финегановог бдења*, пре мрака, или последње поглавље, у зору, нису много јаснији од осталих води томе да се од таквог тумачења не може много очекивати.

Крајњи ослонац за збуњеног читаоца који трага за експланаторном схемом била би самоупућивања у тексту, као што је реч *парализа* помогла читаоцима збирке прича *Даблинци*, а феномен паралаксе помогао читаоцима *Уликса*. На пример, питање 9 у шестом поглављу – квизу – могло би се представити као опис читавог дела (интерпретативни потез који би и сâм, наравно, био заснован на претпоставци о методама ове књиге):

9. Now, to be on anew and basking again in the panorama of all flores of speech, if a human being duly fatigued by his dayety in the sooty, having planxty off time on his gouty hands and vacants of space at his sleepish feet and as hapless behind the dreams of accuracy as any camelot prince of dinmurk, were at this auctual futule preteriting unstant, in the states of suspensive exanimation, accorded, throughout the eye of a noodle, with an earsighted view of old hopeinhaven with all the ingredient and egregiuntwhights and waysto which in the curse of persistence the course of the tory will had been having recourses, reverberratin of knotcracking awes, the reconjungation of nodebinding ayes, the redissolusingness of mindmouldered ease and the thereby hang on the Hoel of it, could such a none, whiles even led comesilencers to comeliewithhers and till intempestuous Nox should catch the gallicry and spot lucan's dawn, byhold at ones what is main and why tis twain, how one once meet melts in tother wants poignings, the sap rising, the foles falling, the nimb now nihilant round the girlyhead so becoming, the wrestless in the womb, all the rivals out to allsea, shakeagain, O disaster! shakealose, Ah how starring! but Heng's got a bit of Horsa's nose and Jeff's got the signs of Ham round his mouth and the beau that spun beautiful pales as it palls, what roserude and oragious grows gelb and greem, blue out the ind of it! Violet's dyed! then what would that fargayer seem to seemself to seem seeming of, dimm it all?

Answer: A collideorscape! (*FW* 143–3)

Невоља са очекивањем и тражењем, од таквог описа, да објасни о чему се у књизи ради јесте у томе што он за собом повлачи оне исте проблеме који би, на ширем плану, требало да реши. Избор између више могућих читања овог одељка може се извршити само на основу претходне, споља изведене, интерпретативне одлуке. Ако смо већ одлучили – или нам је било речено – да је то књига о сновима, ми можемо пратити траг одговарајућих референци: овај одељак је изгледа у вези са неким људским бићем кога дан у граду замара, коме су троме ноге, које је беспомоћно у сновима, које је у стању обамрлости, и види призоре током оних ноћи које су Римљани проводили будни (Vespera, Conticinium, Concubium, Intempesta Nox, и Gallicinium).[7] А ту је и теоретичар снова увучен у кованицу „reconjungation". Али ако неко мисли да је кључ за ову књигу панорамска историја којом она и почиње, он ће тиме нагласити, између других упућивања на „his tory", алузије на Појнингов закон, Хенгеста и Хорсу, и виковске циклусе или „recourses" (рођење, венчање, смрт, и *ricorso* се појављују у „the reverberration of knotcracking awes, the reconjungation of nodebindind ayes, the redissolusingness of mindmouldered ease and the thereby hang of the Hoel of it"). Ако се

неком чини да је језик најважнији, он ће пратити „flores of speech", „futule preteriting", глагол у „reverberration" и коњугацију у „reconjugation". Ако породични односи заузимају централно место у нечијем приступу, ћер и близанци који се такмиче могу се пронаћи у „rirlyhead so becoming, the wrest-less in the womb, all the rivals out to allsea". (У последњој фрази имамо и реку која још једном тече у море). Ако би Брунови општи принципи јединства и супротности били решење, ту је „byhold at ones what is main and why tis twain, how once meet melts in totherwants poignings". Ако се трага за религиозним традицијама пронаћи ће се питање страшног суда после смрти као најважније питање ове књиге – „dayety" се чита као „deity" и „hopeinhaven" као „hope in heaven", козе и овце се проналазе у „gouty hands and sleepish feet", и спајају се „dreams of accuracy", „camelot", и „eye of a noodle" да би настали снови пуни похлепе нарушени параболом о камили и игленим ушима. Други унапред створени закључци би читаоца могли одвести до књижевне традиције – *Хамлет, дански принц*; или до саме Данске, јер је „hopeinhaven" такође Copenhagen; или до Џојсових проблема са оком – „earsighted view"'; или до политике – „whig" и „tory"; или до дворске романсе – Camelot, Galahad (у „girlyhead"), и Хоел, отац Изолде Белоруке; или до реторике о злоупотреби – „noodle", „sap", „foles"', и можда „*oie*", што значи гуска, а пише се „awes". „ayes"', и „eace"; или до ствари на небу – ноћ и зора, нимбуси и облак у *Хамлету* III. 2, „у облику камиле", звезда у Енглеском и Грчком (*aster* у „disaster"), олуја у „oragious" и боје дуге.

Ако, свесно или несвесно, не покушавамо да објединимо одговоре на вишезначност тог одломка да би поткрепили једну посебну интерпретацију, сва та лексичка распрскавања остају релевантна (као део задовољства читања), и оно што постаје најуочљивије у вези са језиком *Бдења* јесте неразлучивост, чак на лексичком нивоу, тих различитих наглашавања: у овом контексту „camelot" *истовремено* упућује на Артуријанску легенду, на Шекспира (следећи две путање), и на Нови завет; „poignings" у истом тренутку припада пословичном предању (отров), историји Ирске (Појнингов), шекспировској алузивности (*poignard*), емотивној дескрипцији (*poignant* и *pinings*).[8] *Бдење* може најобичнију реч да претвори у игру, тако да се после „nihilant" реч „becoming" односи и на привлачност girlyhead/curlyhead, на Галахада и неку филозофску теорију. Одговор на то питање – „A co-llideorscape!" – је једнако двосмислен (и у значајној мери релевантан): да ли наше „људско биће" посматра нешто стварно које се налази споља – предео сударања (историја, мит, породичан живот, политика, религија, дуга на небу која се мења) – или нешто што је само створило тресући калеидоскоп, пројекцију сопствене активности тумачења, један сан пун боја? (Треба запазити, међутим, да су једини снови који се као такви помињу у овом одломку снови које *Бдење* и призива и одбија, „снови прецизности".)

Моменти само-референтности у *Бдењу*, стога, понављају пре него разлучују мноштво перспектива које књига тако обилно нуди. Наш невини читалац ће без сумње приметити да једна од њених слика саме себе јесте сан, али он неће морати да јој да предност у односу на све друге које су доступне: писмо, манифест, сметлиште, илуминирана страница, фотографија, балада, дечја игра, телевизијски програм, загонетка, радио емисија, прича пред спавање, геометријска теорема, анегдота, квиз, предавање, проповед, врећа са поштом... списак би могао да се настави колико и најдужи списак у *Финегановом бдењу*.

Нема потребе трошити време на наглашавање нечега што је толико очигледно, као што је омамљујуће полисемичко богатство *Бдења*, да се не дешава то да толико много коментара једва да обраћа

пажњу на ово својство, пре него што постави принципе овог или оног посебног и искључујућег читања. Ми ретко размишљамо о последицама тога што је Џојс, уз велики напор, написао текст чија се значења указују у облику алтернатива између којих је немогуће определити се. Касније ћу се вратити неким од тих последица, а време је да пређем на други део и моју другу тезу.

Друга теза

Друга теза директно следи из прве: важност идеје о сну за наше разумевање *Финегановог бдења* на крају двадестог века је непосредна историјска консеквенца вантекстуалног тумачења, и Џојсовог и других људи. Требало би да је могуће ући у траг овој причи, и утврдити да ли она прати стварно изучавање текста или, мотивисана нечим што се разликује од захтева тачног представљања, иде паралелно са текстом али на извесној удаљености.

Скоро четири године, од почетка 1923, када је Џојс почео своју последњу књигу, до касно 1926, до времена када је усавршио стилску технику, завршио верзију текста за дванаест од седамнаест поглавља, и испланирао општу структуру дела, скоро да нема информација које говоре да је он повезивао свој напорни рад са стварима као што су ноћ, спавање или снови. Он је често објашњавао оно што покушава, посебно у писмима упућеним Хариет Шо Вивер, и мада је структура која се појављивала садржавала спуштање ноћи на крају поглавља „ALP“, и низ вечерњих сцена (у јуну 1926. Џојс помиње планове за „дечје игре“, студије ноћи, сцену у „јавности“, и „гашење светла у селу“ (*Letters* I, 241), у његовим писмима се не виде упућивања на спавање или сањање као кључ за технику или садржај *Дела у настајању*, нити се о њима говори током тих година. Можда је чак одбојна реакција његовог брата на тај пројект навела Џојса на ту идеју; 1924. Станислаус га је назвао „производом ноћне море“ (*Letters* III, 102), и Џојс је писао Виверовој, априла 1926: „Мој брат каже да пошто сам урадио најдужи дан у књижевности ја сада стварам најтамнију ноћ“ (*Letters* III, 140). У сваком случају, када је, у новембру 1926. Паунд, на себи својствен начин, без увијања, изразио своју констернацију пред делом које је све више расло, и када је Виверова, такође, показала знаке сумње, Џојс је, дубоко повређен, преузео идеју сна као објашњење за текст који је доводио у забуну чак и његове пријатеље и оне који су му пружали подршку: пред Виверовом је бранио оно што ради добро познатом реченицом: „Један велики део сваког људског живота пролази у стању које се не може представити на прави начин ако се употреби језик потпуне разбуђености, апстрактна и сува граматика, и праволинијска радња“ (*Letters* III, 146).

Ипак, спавање и снови не постају истакнути мотив у расправи о *Делу у настајању*. Најобимније објављивање одломака из дела је почело у часопису *Transition* у априлу 1927, и до краја те године у том часопису је почела да излази серија чланака о новој Џојсовој књизи. Значајно је да се они, у својим нескривеним покушајима да придобију разумевање за оно што је Џојс радио, веома мало ослањају на идеју о свести током сна: од дванаест чланака који су се појавили до фебруара 1929. само се Баџенов (у летњем броју за 1928) на кратко осврће на искуство сна и спавања.[9] Ти текстови су чинили основу за *Our Exagmination Round His Factification for Incamination of Work in Progress*, објављеној у мају 1929, уз Џојсову подршку, и можда је ауторов удео у томе утицао на благи пораст броја упућивања на спавање и снове; не само да сада Баџен посвећује овој теми две трећине стране, већ и Јуџин Џолас то чини на скоро једној страни. Међутим, још увек се та идеја углавном не налази у овој књизи; осам преосталих текстова је не помињу, а остала два – Виктора Љоне и Роберта Сејџа – садрже по једну узгредну референцу.[10] Овим ретким упућивањима између 1926. и 1929. може се додати неколико других,[11] али добија се снажан утисак да је до 1929. идеја о сну постала стратегија за објашњење коју је Џојс повремено користио, и дозвољавао другима да користе, али да је за њега она имала далеко мањи значај од, рецимо, викоовског погледа на историју. (Већ 1923. Џојс је наговестио Херијет Вивер да се одговор на проблем његовог новог пројекта налази у теоријама историје Хегела и Вика, као и у идеји метемпсихозе /*Letters* I, 205/.)

После објављивања *Our Exagmination*, међутим, привлачност – и самом Џојсу и другима – идеје ноћног искуства као начина објашњавања особености и необичности *Дела у настајању* постала је јача.[12] Без сумње, незнатан број наговештаја о спавању и сновима у *Our Exagmination* је читаоцима био кориснији од тумачења средњовековних песника или филозофа просветитељства, док су Бекетове чувене формуле („Његово писање није о нечему, оно је то нешто само“ (14) или „апсолутна одсустност Апсолута“ (22)), колико год да су постале интересантне за постструктуралистичку еру, сигурно многима изгледале збуњујуће колико и само *Дело у настајању*. Идеја сна је нудила једноставну и ефектну стратегију за долазак до даха: то је била категоризација којом је могло да се оправда напуштање нормалних правила језика и књижевности, а Џојсова књига стави у карантин и тако не буде изазов читању других књига, чији је циљ био сасвим другачији, да се баве дневним и потпуно будним светом. Постоји неколико извештаја о томе да је Џојсу, последњих година његовог живота, ова идеја изгледала привлачно.[13]

Постоји, међутим, и једно значајно проширење идеје о сну које још треба објаснити. Аутори текстова у *Our Exagminationи* се углавном концентришу на језик и технику *Дела у настајању*, и нити у њиховим расправама ни у неком од Џојсових забележених или запамћених коментара (из тог времена или касније) не наилазимо на наговештај да ново дело има за предмет *један* сан или *једног* сневача, *једну* ноћ или *један* период од дана и ноћи. Ту нема ништа од низа снова нити ковчега пуног снова-у-сновима, да не говоримо о некаквим везама са пијаним гостионичарем који је заспао за својим шанком у Чепелизоду једне пролећне ноћи. Место на коме се најближе приближавамо Џојсовој назнаци да књига представља један једини сан, можда је примедба др Дена О'Брајана, коју Аделин Глесхин преноси из друге руке (*Third Census*, 92), наиме, да је *Финеганово бдење* „о“ – знаци навода као израз скепсе припадају Глесхиновој – Фину који лежи на самрти на обали реке Лифи док историја кружи његовом главом; што је примедба која јасније води метафори реке и викоовској цикличној историји него идеји о сну. (Елман је изгледа дотерао овај податак када га је укључивао у његову биографију, и приближио га идеји о сну; он каже, не откривајући свој извор, да је Џојс рекао једном пријатељу да је „своју књигу замислио као сан старог Фина, који лежи на самрти поред реке Лифи и посматра историју Ирске и света – прошлу и будућу – како протичу његовом свешћу попут сплавине на реци живота“ /*JJ* 544/.) Велики број извештаја о улози сна у *Бдењу* су у ствари у супротности са идејом о само једном сну: Херијет Вивер је, на пример, изнела једно запажање Џејмсу Атертону: „Мислим да Џојс није имао намеру да се књига посматра као сан једног лика, него је сматрао да је форма сна са својим кретањима, променама и могућностима једно погодно средство које дозвољава најширу слободу за увођење било ког материјала по његовој жељи – и да одговара једном делу о ноћи“ (Atherton, *The Books at the Wake*, 17). Оле Виндинг

наводи да је Џојс, 1936, рекао следеће: „У књизи, могло би се рећи, нема појединачних људи – то је као у сну, стил који лагано прелази преко свега и који је нестваран као што је свет сна. Ако би требало да се говори о некој особи у овој књизи, онда би то био један стари човек, али чак је и његова веза са реалношћу сумњива“ (Potts, *Portraits*, 149). „То је као у сну“ није исто као „То је сан“, а именовати – уз оклевање – „старог човека“ као лик значи поставити га унутар текста, а не ван њега као сневача. Прича Луја Жилеа је у складу са овим: Џојс му је, каже он, дао „кључ за своје дело. Објаснио је тајну свог неизмерног Х.К.И., тог јединственог јунака, густе текстуре, безграничних отеловљења, који, као најважнији лик, улази у све врсте метаморфоза и спреман је за сваку улогу, као нека врста универзалног Фреголија. Говорио је о језику који је користио да би речнику дао еластичност сна, умножавајући значења речи, играјући се одсјајима и преливима, претварајући реченице у дугу у којој је свака кап једна призма која прелама хиљаду боја“ (Potts, *Portraits*, 178).

Одакле, онда, долази та идеја о сну једног јединог човека? Да ли је она била резултат пажљивог ишчитавања када је књига коначно објављена у целини 1939?

Изгледа да није. Седам месеци после појављивања *Our Exagmination* – пред Џојсом је било још девет година рада – изашао је кратак опис нове књиге. У децембру 1929. у часопису *The New Republic* објављен је текст Едмунда Вилсона о Џојсу, који се завршавао расправом о *Делу у настајању*. Вилсонов сажетак онога што ће књига садржати када се појави имао је једноставно објашњење за Џојсов компликован начин рада: „То је врста допуне *Уликса*; Џојс је рекао да, као што се *Уликс* бави даном и свешћу, тако његово ново дело има за предмет ноћ и подсвест. читаво ново дело ће се очито бавити само једним јединим сном током ноћи једног јединог лика“ (*James Joyce*, 91).

Вилсон, на тај начин, нову књигу представља као пандан *Уликсу*, као нешто што је (током погрешног представљања ове друге књиге као књиге о једном дану) симетрично постављено у односу на ову прву, и следи ту логику симетричности тврдећи да ће и нова књига бити ограничена на само један кратак период времена. У једном аспекту, она би требало да буде чак једноставнија од претходне: уместо да одражава свест одређеног броја ликова, она ће се задржати на једној свести (или на једном несвесном). Вилсон је чак у стању да именује и локализује сневача: „Јунак ноћног сна о коме се овде ради је, изгледа, извесни Х. К. Ирвикер, Норвежанин који живи у Даблину“ (92). „Очито“ и „изгледа“ привлаче пажњу: те речи као да дају повода за веровање да те идеје потичу од самог Џојса, али и остављају могућност да су плод Вилсоновог закључивања.[14] Вилсон је очигледно веома пажљиво пратио постепено објављивање *Дела у настајању*: он је, 1925, написао чланак „Џејмс Џојс као песнику“, за часопис *The New Republic*, који је укључивао један дугачак цитат из управо објављеног одломка под називом „Ана Ливиа Плурабела“ – чак у овако раном периоду он је износио претпоставке о структури књиге, у овом случају да би требало да почне „описом реке Лифи која жубори преко свог камења“ (*Critical Heritage* II, 322–4).

Не постоји, међутим, никакав доказ да је Џојс саопштио Вилсону било какву идеју која би била ослонац за тумачење *Дела у настајању*. Џојс је са захвалношћу писао Вилсону после његове оцене *Уликса* 1922, али када је Вилсон писао Џојсу 1928, припремајући се за писање текста које ће се појавити годину дана касније, да га замоли за примерак „скице *Уликса*“ и за информацију о објављивању нове књиге, добио је само помало осоран, празан и издиктиран одговор.[15] Стога се, у недостатку обавештења из неког другог извора, мора претпоставити да је идеја о само једном сну једног јединог сневача, и

смештање читаве књиге у једну успавану главу у Чепелизоду, Вилсонов изум из 1929.[16] Први покретач за Вилсонову теорију се ипак може наслутити: месец дана пре изласка његовог текста, у часопису *Transition* је објављено последње поглавље Књиге III, поглавље које има најважнију улогу у свим покушајима да се прецизно одреди време и место, као и онај ко сања. У истом броју часописа се налазио и одломак из будуће књиге Стјуарта Гилберта о *Уликсу*, са напоменом у којој стоји да је „*Дело у настајању*, које се бави искључиво ноћним часовима, додатак *Уликсу*, епопеји о дану“ (130 н. 1).[17]

У сваком случају, Џојс није екплицитно негирао новоформирани наративни оквир, иако ће он касније изнети примедбе на неке од детаља Вилсоновог приказа после објављивања *Финегановог бдења*, а мишљење да књига представља ноћни сан почело је редовно да се појављује – посебно после 1931, када је Вилсонов текст поново објављен са неким изменама у његовој, иначе веома читаној књизи, *Axel's Castle*. Мајкл Стјуарт, на пример, такође 1931, открива својим читаоцима неколико још одређенијих детаља: дело ће бити „минијатурна свеобухватна историја која пролази кроз сећање једног уснулог човека из Даблина као низ снова који трају од око осам сати увече до четири ујутро“.[18] (Може се поставити питање да ли је та одређеност последица „Линати схеме“ за *Уликса*, коју је Гилберт нешто раније објавио.)

Када се, 1939, коначно појавио текст у целини, критичари су било добро припремљени да га умотају у заштитничко рухо теорије о сну – иако масивна, дивље разнолика, и без завршетка, та књига није баш била оно што су очекивали заговорници идеје о „сну једне ноћи“. (Вилсон је, 1929., мислио да ће се „књига завршити буђењем из сна [главног лика]“ (93).[19] Сâм Вилсон се брзо побринуо за оно што је по многима било коначно тумачење књиге, прво у тексту, из два дела, у часопису *The New Republic*, године када је књига објављена, и касније у још једној веома успешној збирци његових књижевних есеја, *The Wound and the Bow*, објављеној 1947, као и у збирци текстова, *James Joyce: Two Decades of Criticism*, коју је, 1948, приредила Шион Гивенс. Наслов текста је био утицајан колико и садржај: „Сан Х. К. Ирвикера“.[20]

Идеја о сну и сневачу, дакле, може се пратити, донекле заобилазним путем, уназад до Џојса; изгледа вероватним да ју је он у неком облику усадио у главе три или четитри аутора који су писали за *Exagmination*, и када је видео да се она успешно развија он је можда свему дао додатно охрабрење у својим разговорима. Али уздржао се од тумачења пред јавношћу; као и са *Уликсом*, изгледа да му је више одговарало да савете за читање *Бдења* даје неко ко није аутор. читаоцима је увек лакше да одбаце интерпретативне смернице, у случају да открију да не одговарају њиховим потребама, ако мисле да аутор не стоји иза њих. (Намерна грешка се може укинути путем теоријске аргументације, али као што је Џојс знао, непосредни ауторски коментари обично доминирају текстом тако да их ни једна теорија не може елиминисати. Као што смо већ запазили, једна од упадљивих карактеристика Џојсове две велике књиге јесте то што су лишене метатекстуалних путоказа; у *Бдењу*, не узимајући у обзир две речи из наслова и Париз као одредницу за место на крају текста, све речи су једнаке – ни једна се не показује као поузданији термин преко којег би се објаснили други.) Посебан оквир само једног ноћног сна једне једине особе није, изгледа, оно на шта нас Џојсов текст наводи, већ је резултат америчке критичке проницљивости која књигу чини приступачнијом помоћу једног оквира који истовремено књигу чини *више* сличном конвенционалним романима – у питању је обичан човек и његова породица – и *мање* сличном њима – ради се о чудном

свету сна. На оба начина, њена очита ексцентричност се обуздава и контролише.

Оно што је такође уочљиво јесте да интерпретативни приступ који полази од тога да је *Бдење* сан није, у историјском смислу, резултат пажљиве анализе текста, јер текст није постојао када је тај приступ започео свој веома успешан књижевни живот. Да је Џојс изабрао други аспект свог дела и објаснио његову бизарну форму – а било је много тога што се могло изабрати – критичка историја *Бдења* (и начин на који се оно данас чита) могла би бити другачија. Замислимо, на пример, да Џојс никада није поменуо снове или спавање, него да је у неколико прилика показао интересовање за језик досетке и омашке у говору. Коментатори не би прво помислили на Фројдово *Тумачењу снова* него на *Досетку и њен однос према несвесном* и *Психопатологију свакодневног живота*.[21] Они би се без сумње изненадили откривши да на почетку ове прве стоји, као Фројдова почетна тачка у анализи структуре досетке, управо једна кованица. И као што се доказивање помера од „невиних" према „тенденциозним" досеткама, грађа *Бдења* протиче у свом обиљу – кривица, непријатељство, породични односи, политичке свађе... и све то је, наравно, на један или други начин манифестација несвесних сексуалних нагона које је могуће видети као оно што је примарно активно у *Бдењу*. Фројдово проучавање омашки у говору би било једнако плодно; *lapsus linguae* је савршена аналогија за пад који се изнова појављује кроз читаво *Бдење*, стварајући изобличења која истовремено скривају и откривају несвесне нагоне и жеље. Према овом сценарију, наш кључ за *Бдење* би показао да се ова књига константно бави изговарањем (и писањем) језика који је и бесмислен и смислен, попут фројдовске досетке и омашке у говору, где је задовољство истовремено и дечје задовољство у бесмислицама које се стварају из језичких облика одраслих, и задовољство одраслих у значењу које се може пронаћи у детињастим бесмислицама. Показаће се да срж тих вербалних изобличења чине импулси и жеље које морамо да кријемо од себе као одраслих људи, и као градитеља цивилизације: сексуални и агресивни нагони који су изворно усмерени ка онима који су нам најближи, и који су затим померени ка онима ван породице или националне групе. Смејемо се зато што су те потенцијално деструктивне силе – на тренутак – приказане као безопасне играрије у језику, у истом језику које може бити моћно средство доминације и уништења. Тумачење *Бдења* на овим основама без сумње би поменуло снове као трећи облик у којем се манифестује несвесно, али као облик који је мање релевантан за Џојсов текст од досетки и параконструкција, због два очигледна, иако не увек призната, разлога: за разлику од прва два, и за разлику од Џојсове књиге, сан је текст који углавном није вербалан и није комичан.

Трећа теза

Могло би се учинити да моја трећа теза гласи отприлике овако: у самом тексту не постоји доказ који би подржао употребу сна као најважнијег интерпретативног контекста за *Финеганово бдење*, и не постоји ни један историјски податак који каже да је он био од већег значаја за настанак књиге, или да је резултат пажљивог читања завршеног дела; ту идеју би, дакле, требало одмах напустити. Али то није закључак који ја желим да изведем; у ствари, такав закључак би се заснивао на оном начину размишљања – апсолутној одвојености унутрашњег и спољашњег – коју сáмо *Бдење* негира. Пре бих ставио нагласак на то колико је идеја о сну, као интерпретативни оквир, била продуктивна, упркос својим недостацима, у формирању читалачке публике једног од нај-

сложенијих књижевних текстова, и у отварању врата великом броју коментара о делу које је могло бити дочекано и без много интересовања. Показати, као што сам урадио раније, да стандардне процедуре тумачења примењене на овај текст које су ослобођене свих претходно створених судова не стављају у први план идеју о сну, не значи одбацивање те идеје као бескорисне или мањкаве. Можда стандардне интерпретативне стратегије не могу да се примене на *Финеганово бдење*, и можда ми морамо да читамо узимајући у обзир неки претходно формиран оквир, који долази од критичара или самог Џојса. Можда се оно што ми имамо на уму, када се ради о стандардним интерпретативним стратегијама које имају за предмет само текст, *увек* више ослања, више него што ми то мислимо, на већ прихваћене моделе, и можда нам *Бдење* једноставно отвара очи пред том чињеницом. Ако је тако, настају компликације са концептом „исправног" за сва књижевна дела: различите претпоставке производе различита читања, од којих свако може бити потпуно исправно с обзиром на своју групу претпоставки. Ако се *Бдење* чита као Ирвикеров сан откриће се неко значење које ће бити друкчије од значења које би се појавило када би се оно читало као протицање реке или истраживање досетки или кружење викоовских циклуса; и ни за један од ових случајева не би важило да тај оквир није ослоњен на сâм текст. Нити можемо просто да напустимо интерпретативне контексте и читамо ред по ред тражећи задовољство само у тим редовима – чак и та задовољства зависе од неког тумачења које је општије (правила енглеског језика, конвенције приповедања, претпоставке о личним именима у тексту, итд.), и ако текст функционише кумулативно, што ће потврдили многи који уживају у *Бдењу*, то се мора заснивати на формирању обухватнијих модела у које се уклапају специфични детаљи.

Познату паралелу можемо наћи у историји критике о *Уликсу*. Да Џојс није објавио хомеровске наслове за поглавља у својој књизи, нема сумње да би велики део оних који је у овом тренутку широм света читају имали другчије искуство. Један од разлога за то јесте што хомеровски наслови стварају интерпретативни контекст за често компликовано написане делове текста и за структуру књиге као целину, интерпретативни контекст који, чини се, функционише. Ако су читаоци који су тако покушали да искористе те наслове открили да је текст остао исто тако чудноват и неструктурисан као раније, разумно је претпоставити да је хомеровска схема нестала. (Како сада ствари стоје, неки елементи објављених модела се перципирају као релативно произвољни, и читаоци су склони да их занемаре – иако је текст довољно густ и богат за неког надахнутог тумача који би могао да поткрепи сваки од њих, и вероватно у било ком редоследу).[22] Али било би такође исправно рећи да у случају да су ти наслови праћени мање утицајним ауторским акредитивима – једноставно као сугестије неког критичара, на пример – ми бисмо можда опет читали овај текст другчије, јер би нам тада било лакше да оставимо по страни специфичне хомеровске паралеле, а то би отворило више слободног простора за друге могуће интерпретативне контексте. Другим речима, наше читање неког текста је историјски условљено традицијом тумачења у којој он долази до нас, и нагласак који стављамо на различите могућности које су допуштене у тој традицији није одређен само степеном њиховог функционисања, већ и степеном ауторитета који ми (можда несвесно) додељујемо њиховим различитим изворима. Зато је увек корисно доводити у питање прихваћене интерпретативне контексте, као што је учињено у односу на идеју о сну; такви изазови помажу да се у процесу тумачења дође до прилике за ново истраживање текста и ново раз-

мишљање о његовим импликацијама. До истог циља се долази ако се прида мањи значај ауторовим коментарима – или путем теоријске аргументације против интенционализма или путем скептичког испитивања забележених мишљења у њиховом историјском контексту. Вероватно ће нове интерпретације које су тиме омогућене бити мање усмерене ка асимиловању и преправљању онога што је компликовано и неортодоксно. Али оно што не можемо тврдити јесте да замењујемо *грешку истином*.

У случају *Бдења* пред нама је и текст који је у односу на *Уликса* много одређенији, који омогућава да велики број алтернативних тумачења изгледа уверљиво, и један шири низ тек назначених постава – викоовски циклуси, породица у Чепелизоду, језик ноћи, итд. Природа овог текста не допушта да један од њих доминира, што сам већ покушао да покажем у вези са једним посебним одломком; Џојс није провео неких шеснаест година упредајући вишеструке нити у своје дело само да би се једна једина показала као најважнија. Ипак, још увек можемо водити смислене и корисне расправе о супротстављеним оквирима – не да би се одлучили, једном заувек, за онај прави, него да разлучимо који су употребљиви и на који начин. Колико добро одређени приступ функционише такође је ствар времена и места, пошто је наша интерпретативна пракса испреплетена са свим другим нашим интелектуалним и друштвеним праксама, које се мењају заједно са нама, као што се и наши историјски и географски контексти и сами мењају. Оквир који се заснивао на идеји о сну послужио је тако што је припремио читаоце на Џојсов ексцентрични текст, али моје је уверење да је темељан критички рад на тексту *Бдења* – и много тога другог што се десило откако је објављен – показао да је та интерпретативна схема данас мање задовољавајућа него што је некад била. Она тумачу или даје премало (читава књига је сан виђен у потпуности изнутра, а у том случају сав интерпретативни посао тек треба да се уради), или превише (књига је сан одређене особе у одређеном времену и на одређеном месту, и у том случају сви њени детаљи се морају лоцирати у будном животу једног јединог лика). Као објашњење за језик и технику она је нешто више од метафоре (мање употребљива, можда, од метафоре о несвесном на коју се односи); као наративни ослонац она изоставља објашњење за велике делове текста.[23] У овом тренутку историје наше културе није потребно да се толико бранимо од напада којим *Бдење* прети нашим читалачким навикама, и ми смо спремнији да га разумемо као пример пре него као порицање посебних квалитета књижевности.

Моја трећа теза, дакле, значи да је идеја о сну као интерпретативном контексту за *Финеганово бдење* један од више таквих контекста који, иако међусобно инкомпатибилни, сви имају неку потенцијалну вредност. Или, другим речима, *Финеганово бдење* је, заиста, „collideorscape" („сукобоспасписаљком"). Питање о релативној употребљивости тих приступа не може се одвојити од културне историје у оквиру које они настају, у којој су, и увек ће бити, смештени.[24]

Покушаји да се оживи све слабија вера у сан као експланаторни контекст за *Финеганово бдење*, стога, имају значење које не би имали пре двадесет или тридесет година. Књига Џона Гордона *Plot Summary* показује да је још увек могуће понудити тумачење – као *право* тумачење – употребом идеју о сну на дослован начин, показујући да елементи из текста воде до световног амбијента (паб у Чепелизоду, један дан при крају марта 1938, итд.). Гордон следи још једну познату конвенцију тако што испитује везу неких елемената и са Џојсовим животом; тако сазнајемо, у бизарном мешању књи-жевног и биографског, да је „Првобитни Грех *Финегановог бдења* сексуални чин који је

створио Луцију Џојс" (81). Као што се често дешава, идеја о сну допушта неке сло-жене спекулативне маневре: овде и Џејмс Џојс и његов отац сањају, први сања да је овај други који сања да је први (92). Ова књига изгледа сувише дугачка да би била намерна пародија критике о *Бдењу*, али можда је пародија коју она изводи њена најкориснија функција, јер показује с којом лакоћом се таква тумачења могу извести из гомиле значења која конституишу *Бдење*. Арбитрарност којом Гордон уцртава путању кроз Џојсов текст носи са собом сенку хиљаду других тумачења, исто толико спремних и способних за сакупљање доказа у своју корист.

Студија Џона Бишопа *Joyce's Book of the Dark* јесте нешто сасвим друго, иако се и она може означити као „дословна". Њен циљ је да што је озбиљније могуће испита и што је могуће више извуче из Џојсове наводне назнаке о важности ноћи и спавања у *Финегановом бдењу*, а да избегне неке од очигледних слабости идеје о сну као оквиру, путем упорног наглашавања да спавање током ноћи, дословно схваћено, није исто што и сан или чак низ снова. Иако Бишоп придаје велики значај Џојсовим коментарима, он не развија тезу, историјске или теоријске природе, о њиховој употреби као основе за тумачење.[25] Значајније од питања Џојсове ауторизације овог или оног тумачења, међутим, јесте то да ли је Бишопов начин разматрања самог текста убедљив и користан (ово друго, наравно, може бити само ако је оно прво). Посебно упечатљиво у Бишоповој студији јесте то да она није покушај да се *Бдење* поједностави, сведе и класификује; задовољство у компликованости Џојсовог текста (и ауторова дубока уплетеност у текст) може се јасно видети на свакој страни ове дугачке књиге пуне замршених аргумената. Добар део његовог истраживања користи стратегије интерпретације које представљају нешто ново у критици о *Бдењу*, док истовремено бацају светло на раније покушаје да се докучи смисао књиге, и управо на њих желим да усмерим пажњу. Најважнија новина у Бишоповом критичком методу јесте поступак међусобног повезивања у структуру аргумента фрагмената из свих делова Џојсовог текста, без обзира на њихово место у низу и контексте из којих су извучени. Као мали пример може послужити то што у поглављу под називом „Идентитет сневача" сазнајемо да „**H**owth **C**astle and **E**nvirons" означава, „џојсовским речима, Даблин који је прогутан 'schlook, schlice and goodridhirring' (7.18 –19 ['hook, line, and sinker']), унутрашњост једног тела које се 'disselv[ed]' кроз 'the Helpless Corpses Enactment' спавања у елементе 'hallucination, cauchman, ectoplasm' (FW 423–31, FW 133–24)" (*Joyce's Book of the Dark*, 142). Бишоп је тиме скупио у једну сопствену реченицу изразе који се налазе на страни 3, страни 7, страни 608 („disselving"), страни 423, и страни 133 *Финегановог бдења*; такође треба приметити да је реч која везује те различите елементе – реч „спавање" – Бишопов лични додатак. Тако су изразе који припадају потпуно различитим реченицама у којима служе сасвим различитим циљевима употребљене да увере читаоца да се књига бави искуством спавања само једног лика.

Одмах постаје очигледно да је то техника читања која поседује изузетну моћ, и која допушта тумачу да слободно бира из пространог складишта речи и израза какво је *Бдење*; и ако се она може употребити да подржи идеју о *Бдењу* као „језику ноћи" она би могла функционисати једнако добро за многе друге супротстављене интерпретативне оквире.[26] Ова техника није, међутим, потпуно нова јер су неодређености у вези са функцијом контекста и след дешавања у *Бдењу* увек давали тумачима одређен степен слободе у контруисању аргумената на основу селективног навођења. Традиција читања *Финегановог бдења* као сна, као што сам

покушао да покажем, увек је захтевала неку врсту поигравања са текстом који је Џојс објавио. Могли бисмо рећи да је Бишоп упутио изазов онима који су сумњали у такве методе, како би доказао да су контекст и низање дешавања уопште важни за *Бдење*.[27] Да ли је Џојсов текст просто калеидоскоп, у којем читалац може пронаћи модел који му одговара, или је могуће једно строго читање, и ако јесте, према којим правилима би се равнало?

Још један пример за опасну моћ интерпретативних метода које *Бдење* привидно допушта може се пронаћи у Бишоповом поступању са кованицама. Као и сви тумачи, он даје много примера вишезначности, са значењима која су једнако релевантна и садржана у само једној кованици, али он такође користи стратегију негације за одбацивање одређених реалних могућности. Тако сазнајемо да „recoil" *није* „recall" (управо супротно); „Неadmound" није „Едмонд" (управо супротно); и „Taciturn" (*FW* 17.13), чија су уста чврсто затворена током спавања, *није* „Tacitus" (*Joyce's Book of the Dark*, 51); или на следећој страни „tautaulogically" (не „tautologically") (151); или на следећој „gaylabouring" (*FW* 6.23 /*не* „daylabouring"/)" (172). Другим речима, Бишоп присваја херменеутичко право за доношење одлуке о томе да ли кованица функционише тако што је чине различита значења која су једнака или само једно од њих има предност над осталима. На истој страни на којој се налази други пример који је управо дат, он наводи Џојсову реч „recorporated", и додаје (и „recuperated"), која нас мора потстаћи да питамо зашто он не додаје (*не* „recuperated"). Још једном, то је интерпретативна техника која се може употребити за оправдање једног броја тумачења *Бдења*, и није толико различита од начина на који се о Џојсовим кованицама често на селективан начин расправљало са циљем уклапања у одређена тумачења.[28] И опет смо присиљени да се питамо како се могу успоставити строжија правила у интерпретативним поступцима, што је циљ до ког нећемо доћи све док не постанемо свесни степена у коме су ти поступци (неизбежно) одређени факторима ван текста који читамо.

Књиге Гордона и Бишопа баве се проблемом тумачења *Бдења* (и тумачења књижевног дела уопште) тако што до крајности доводе методе које су се традиционално користиле за умањивање упорне хетерогености текста. Ако оне нису убедљиве као тумачења која би требало да потисну сва друга тумачења, то је зато што управо снага њихове интерпретативне активности открива огромну отвореност *Бдења* да буде тумачено, што, са своје стране, оживљава авет мноштва тумачења, од којих је свако толико детаљно поткрепљено колико и било које друго. Али то није само проблем тумачења *Бдења*, то јесте (један аспект везан за) тумачење *Бдења*: јер међу многим врстама снова којима се бави *Бдење* налази се сан о тумачењу (или, могли би рећи, сан о тачности), сан о томе да ћемо у тексту моћи да нађемо структуру чистих значења која постоји за себе, и о којој се може размишљати не обазирући се на слова путем којих долазимо до ње и контексте које састављамо да би та слова имала значење. *Бдење* непрестано *тематизује* тај сан: оно је испуњено потрагама за значењем, пореклима, изворима, истином, од којих ни једно не остварује свој циљ, јер те ствари постоје у симболима којима су представљене, а не изван њих. *Бдење* такође *представља* тај сан, тако што подстиче читаоце да увек изнова изводе исто истраживање. Ми никада не одустајемо, нити би требало да одустанемо, од трагања за чистим значењем, чак иако знамо да је то дуга коју ми стварамо посматрањем бесконачног струјања језика. *Бдење* није посебан текст у овом смислу; то је текст који нам јасно предочава – на најзанимљивији могући начин

– колико је важан и колико немогућ сан о смислу који протиче и кроз наше дане и кроз наше ноћи.

[Derek Attridge, "Finnegans awake, or the dream of interpretation", *Joyce Effects: On Language, Theory, and History*, Cambridge, Cambridge UP, 2000, pp. 133–155]

Превео са енглеског
Мирослав Зовко

Напомене

1 Један од критичара који је дошао до тог закључка био је сâм Бернард Бенсток, 1965. године (*Joyce-Again's Wake*, 8 *et passim*), још један знак колико су се времена и методе тумачења, променили између шездесетих и осамдесетих.

2 Барбара ди Бернард, „Technique in *Finnegans Wake*" (Ди Бернард наводи критичаре који упућују на идеју о сну, али не коментарише ову чињеницу; видети 654, 663); Michael H. Bengal, „The Language of *Finnegans Wake*" (видети посебно 637–8 за његово одбацивање гледишта да је језик *Бдења* „језик сна"); и Patrick McCarthy, „Structure and Meanings of Finnegans Wake" (идеја о сну сама је недовољна да би се откључале многе тајне /563/).

3 Ово становиште је убедљиво заступао Стенли Фиш у тексту: „Is There a Text in This Class?", у његовој књизи истог назива – *Is There a Text in This Class?*.

4 *Fin-negans* сугерише, преко француског и латинског, негацију завршетка, баш као што *wake* (буђење) сугерише свест после спавања и весеље после смрти; док тама ноћи стоји насупрот белини коју сугерише ирско *fionn*. Ту је и јунак који се враћа *Finn-again*, или јунак као кованица у *Finn-Egan* (Finn MacCool i Kevin Egan). Искусни читалац *Бдења* би наравно препознао колико су овде карактеристични двоструки наговештаји ноћи и дана, смрти и живота, спавања и будности, појединца и групе, матерњег и страног језика, жалобности и раздраганости, завршавања и почињања.

5 Ричард Елман спекулише о могућности да је одбачени план за *Уликса* „створио идеју о теми сличној току реке" и да је *Финеганово бдење* „било можда наследник те неискоришћене идеје" (*JJ* 545) (мада је тешко докучити како он то изводи из Џојсовог разјашњења упућеног Баџену на тему кратких *matutine, entr'acte i nocturne* на почетку, средини и крају књиге (*Letters* I, 149)).

6 Бернард Бенсток указује на то да упркос представљању ове секвенце као сна, „она једва да садржи и један грам психолошког садржаја сна". Он примећује да је „особеност *Бдења* то да... инвокација сна узрокује језик који је најмање сличан традиционалним представама о сновима" (*James Joyce*, 153).

7 Ослањам се на стандардне референтне радове о *Финегановом бдењу*, које сам користио у анализирању овог одломка.

8 Функционисању кованица из *Бдења* посветио сам више пажње у *Peculiar Language*, поглавље 7.

9 Видети текстове које су написали Вилиам Карлос Вилиамс у бр. 8 (новембар 1927), Елиот Пол у бр. 9 (децембар 1927), Јуџин Џолас у бр. 11 (фебруар 1928), Марсел Брион у бр. 12 (март 1928), Френк Баџен и Стјуарт Гилберт у бр. 13 (лето 1928), Роберт Сејџ, Томас МекГриви, и Џон Родкер у бр. 14 (јесен 1928) и Роберт МекАлмон, Вилиам Карлос Вилиамс, и Јуџин Џолас у бр. 15 (фебруар 1929).

10 Видети Beckett, *et al.*, *Our Exagmination*, 45–6, 91, 101, и 155–6.

11 Године 1927, Горман указује на „различите степене свесности током спавања ноћу" (*Critical Heritage* II, 367); године 1928, AE пише о „чудно клизаво неухватљивој, сањиво кошмарној прози" (*Critical Heritage* II, 396); и Педраик Колам, у свом предговору издању одломка *Anna Livia Plurabelle*, 1928. године, бележи да се „ово дело као целина бави оним што је везано за ноћ – ноћном страном наших живота, и ни једном другом страном" (XIX). Интересантно је да ово Коламово тумачење, којим завршава предговор, изгледа не следи из расправе која претходи, као да је резултат сугестије која долази споља пре него његовог сопственог читања.

12 Тако Ч. К. Огден указује на „временски немерљиво сажимање сна" (X–XI) и „човекову свест ноћу" у свом предговору за *Tales Told* у издању Black Sun, из 1929. године. Други који упућују на ноћ или сан у 1929. години јесу Педраик Колам (*Critical Heritage* II, 488), Ш. Гидион-Велкер (*Critical Heritage* II, 489), и Мајкл Стјуарт (*Critical Heritage* II, 500, 505). И године 1930, то чине Лион Едел (*Critical Heritage* II, 406), Ребека Вест (*Critical Heritage* II, 536), Стјуарт Гилберт (*Critical Heritage* II, 539) и Педраик Колам (*Critical Heritage* II, 543).

13 Видети, на пример, тумачења која је забележио Оле Виндинг 1936. и Жак Мерсантон током касних тридесетих (Potts, *Portraits*, 149, 207–9, 213). Међутим, не дају сва Џојсова „објашњења" важност идеји о спавању, ноћи, или сну. Једно другачије наглашавање се појављује, на пример, у коментару који је

забележио Џуџин Џолас: „Ја... покушавам да испричам причу о тој породици из Чапелизода на нови начин. Време и река и планина су стварни јунаци моје књиге. Ипак елементи књиге су управо они које би сваки писац романа могао да употреби: мушкарац и жена, рођење, детињство, ноћ, спавање, венчање, молитва, смрт" (*JJ* 554). Овде су ноћ и спавање само два елемента једног дужег списка. Наравно, постоји велика вероватноћа да су белешке о разговорима са Џојсом измењене тако да одговарају интерпретативном становишту за које се определио онај ко је направио белешку.

14 Џон Бишоп цитира писмо Џејмса Џојса упућено Харијет Вивер, из 1927. године, као доказ да је Џојс замислио своју књигу као сан једног гостионичара: „Винарев сан" је израз који је сâм Џојс користио да опише тај одељак (и, вероватно, *Бдење* као целину)" („Reading *Finnegans Wake*", 257 n4). Али Џојсов израз се не односи на одломак који он тумачи, још мање на читаву књигу; то је део тумачења само једне речи: „флаше (борбе) /bottles (battles)/ = винарев сан о Луциферу и Михаилу" (*Selected Letters*, 322).

15 Видети Edmund Wilson, *Letters on Literature and Politics*, 179–81, и Joyce, *Letters* I, 264–5.

16 Артур Фанде Фелде, у тексту: „De dromers en de Wake", тврди да се идеја о *Финегановом бдењу* као сну „не заснива на пажљивом читању текста", а иако он пориче било какво сазнање о њеном пореклу, он подразумева мишљење Едмунда Вилсона (мада не наводи ништа што се појавило пре 1939) (112). Може се, наравно, само нагађати, какве је наговештаје Вилсон можда добио од његових и Џојсових заједничких пријатеља, посебно Џуџина и Марије Џолас, и Педраика и Мери Колам.

17 Године 1931. Макс Истман је забележио разговор са Џојсом у коме овај други противставља *Уликса*, као „дан у животу једног човека"/„a man"/ и *Финеганово бдење* као „ноћ"/„the night"/. Разлика (неодређени члан /a/ и одређени члан /the/) би могла бити значајна (*Critical Heritage* II, 417). Виндингова белешка о сличном запажању садржи одређени члан „the" и за дан и за ноћ (*JJ* 695).

18 „Mr Joyce's Word Creatures", *Colophon*, Part 7 (1931); прештампано у *Critical heritage* II, 567–9. Интересантно је приметити да Баџен, у својој расправи о *делу у настајању* у књизи *James Joyce and the Making of 'Ulysses'* (1934) (282–313), ни једном не говори о идеји о „сну само једне ноћи", иако поново доводи у везу необичан утисак који књига оставља и искуство сањања.

19 Када је урадио ревизију текста за књигу *Axel's Castle*, одлучио је да буде опрезнији: „Хоћемо ли га оставити на ивици буђења или ћемо најзад видети фантазије сна заклопљене у дану осредње судбине коју смо већ могли да назремо?" (233).

20 Још један рани критичар који је говорио о„гостионичаревом сну" као оквиру јесте Хари Левин, који је вероватно следио Вилсона (*Critical Heritage* II, 693–703). Џојс је похвалио Левинову критику из 1939, у којој се придаје знатно мање важности тој идеји него што то чини Вилсон (*Letters* III, 464, 466, 468, 470).

21 Међу онима који су користили те радове у анализи *Бдења* јесу: Paris, „L'agonie du signe"; Rabate, „Lapsus ex machina"; и Norris, *The Decentered Universe*, пог. 5. Егземпларана расправа о Џојсовој употреби Фројдових историја болести налази се у: Ferrer, „The Freudful Couchmare of Ad".

22 У истом духу Даниел Ферер показује да је један број техника у Џојсовој схеми који је приписан другим поглављима исто толико валидан за епизоду „Сирене" као *„fuga per canonem"* која је њена званична техника; видети „Ехо или Нарцис?"

23 За даљу расправу о сну и наративној структури, видети поглавље 8 моје књиге *Peculiar Language*, посебно 210–17.

24 Због тога је читање које је замишљено у мојој првој тези – читање „лишено свих претпоставки о садржају и методу књиге" – строго говорећи, немогуће; као читаоци ми смо формирани одређеном културном историјом, и наше читање било које књиге је вођено (и ограничено и омогућено) интерпретативним контекстом који даје историја.

25 Бишоп је такође склон преувеличавању; он тврди, на пример, да је „сâм Џојс, кад год би тражили да појасни своју књигу, околишући говорио да је 'о ноћи'" (*Joyce's Book of the Dark*, 19), и упорно покушава да докаже да се идеја да је „сневач један једини човек који спава" (за разлику од других врста сневача) „идеја која се највише слаже и са Џојсовим напоменама о тој ствари и са напоменама Џојсових сарадника и издавача (Баџен, Жиле, и сви аутори заступљени у *Our Exagmination*)" (417 n. 3). Као што смо видели, материјал који имамо не подржава ни једну од тих тврдњи.

26 Ако Бишоп хоће да увери своје читаоце да је посебна мрежа коју је он исплео од речи из *Бдења* боља од свих других које се могу створити, он мора да покаже да је она на неки начин више истакнута у тексту од свих других. Он то покушава, још једном, помоћу преувеличавања; тако свог читаоца наставља да информише да се одређена тема појављује „практично на свакој страни" књиге. Према Бишопу, тешко би било наћи страницу која не садржи упућивања на сваку од следећих идеја (следим његов пример сакупљања навода из различитих делова његове књиге): кревет или ноћ (28–9), тело човека који спава као пејзаж (37), слепило, глувоћа, немост, тупост, или објекти таквих одсуства перцепције (49), смрт или укоп (73), алкохол (137), тамна визуелна фигура (ако сам разумео прилично нејасан одломак) (222–3), слушање (273), дечји послови 8322), Свифтов „мали језик" (322), и јаја (375). Да ли су ове речи уобичајеније од речи које се односе на секс, или воду, или злочин, или историју, или рат, или писање, или грађевине, или ирске топониме, или Скандинавију, или мноштво других понављаних тема?

27 Донекле неконзистентно, Бишоп задржава идеју да *Бдење* има радњу која траје једну ноћ, што значи да је низање догађаја, на неком нивоу, важно за њега.

28 Говорећи, раније у тексту, о одељку о квизу, указао сам на то како се таквом селективношћу тај одељак може искривити и изврнути у више различитих праваца. Бишоп би нашао доста грађе за своје тумачење у овом одломку: као и очигледна упућивања на спавање и снове, могу се запазити честа подсећања на стање негативитета или небића: „vacants", „hapless", „dinmurk", „unstant", „redissolusingness", „mindmouldered", „nihilant", „dimm". Али то би имало пресудан значај само када не би постојао већи број упућивања на живот, раст, промену, боју, мирис и друге феномене који сугеришу оно што је супротно од несвесности. Делови који се мање очигледно баве спавањем и ноћи од овог, иако би без сумње садржали неке од тема на које се Бишоп фокусира, пружили би далеко мање примера.

Милијан Милошевић Црни (1933–2007)

Милијан Милошевић Црни је личност којој часопис *Градац* дугује дубоку захвалност. На овом издавачком пројекту он је био ангажован од самог почетка, од првог броја. Сву своју стваралачку снагу и ауторитет уложио је да се овај озбиљан културни подухват сачува од погубних утицаја идеологије, политике и скучености паланачког духа. Његов идеал о непрекидности деловања, тако редак у српској култури, на примеру часописа *Градац* заснован је и изведен у свим неопходним детаљима. На проблему континуитета пропадали су многи амбициозни и изгледни културни и уметнички пројекти, а импровизовани и недоречени компромиси нису их могли спасити. Ангажовањем Милошевића и чврстог ауторског језгра око њега, *Градац* је постао парадигма оригиналног остварења на пољу књижевне периодике.

Свој радни век Црни је започео као просветни радник, а оснивањем Дома културе у Чачку добио је изванредну прилику да развије и усаврши и друге своје склоности – према позоришту, музици, књижевности. Као уредник програма и дугогодишњи директор Дома културе утемељио је, засновао и организовао већину делатности ове установе. Може се рећи да по концепцији коју је он разрадио Дом културе успешно ради и дан-данас. Сви подухвати које је покренуо заиста дуго трају. Драмски програм ради као својеврстан театар заснован на гостовањима, најчешће позоришта из целе Србије. Драмски студио негује аматеризам ослањајући се на младе, школоване и талентоване редитеље. Балетски студио постаје истурено одељење Балетске школе „Лујо Давичо" из Београда. Хор Дома културе освајао је бројне награде на фестивалима... Часопис *Градац* непрекидно излази три деценије у 160 бројева, а препознатљива форма тематских бројева о личностим и феноменима из културе и уметности постаје пример како се домаћим снагама достиже европски и светски квалитет... Милијан Милошевић Црни се бринуо да се креативни људи нађу на правим местима, да несметано раде озбиљне послове и да, што је могуће више, развију своје старалачке и уметничке способности. Тиме је његова улога још значајнија у култури Србије.